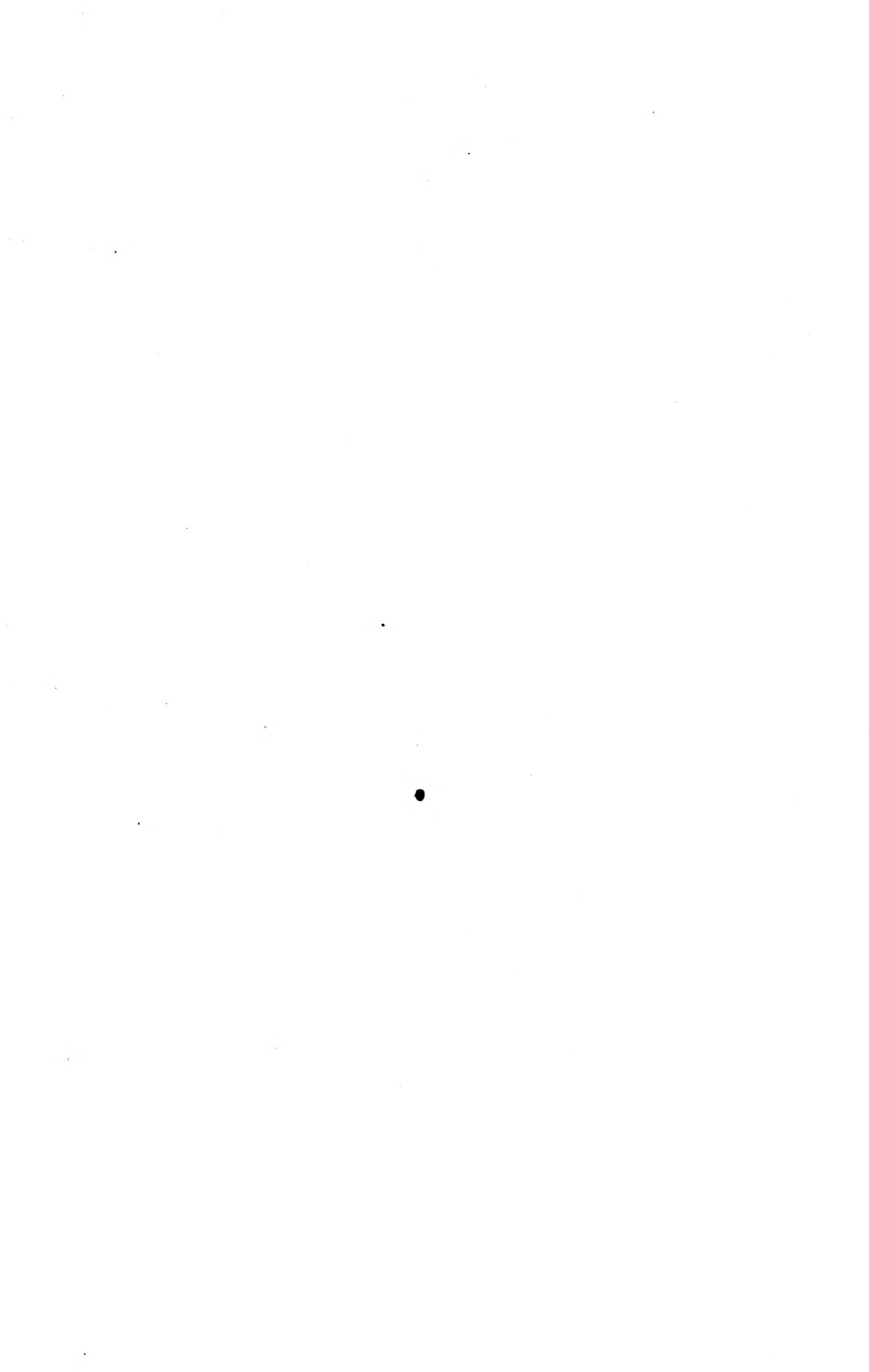
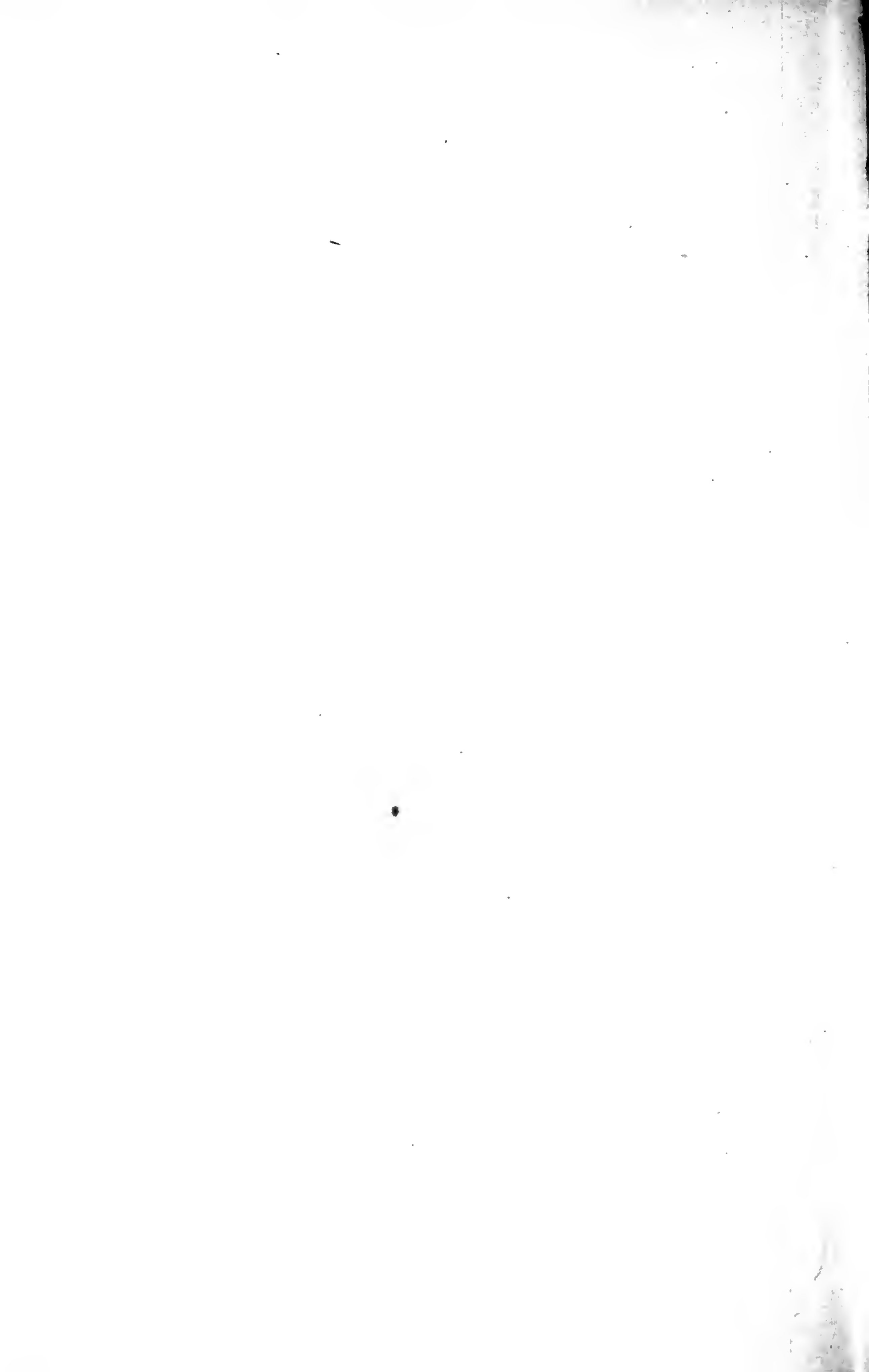




mit vorzüglicher
Hochachtung

der Ver

BERLINER STUDIEN

FÜR

CLASSISCHE PHILOLOGIE UND ARCHAEOLOGIE.

NEUNTER BAND.

ZWEITES HEFT.

Inhalt und Echtheit der Platonischen Dialoge

auf Grund logischer Analyse.

Von

KARL TROOST.



BERLIN 1889.

VERLAG VON S. CALVARY & CO.

INHALT UND ECHTHEIT

DER

PLATONISCHEN DIALOGE

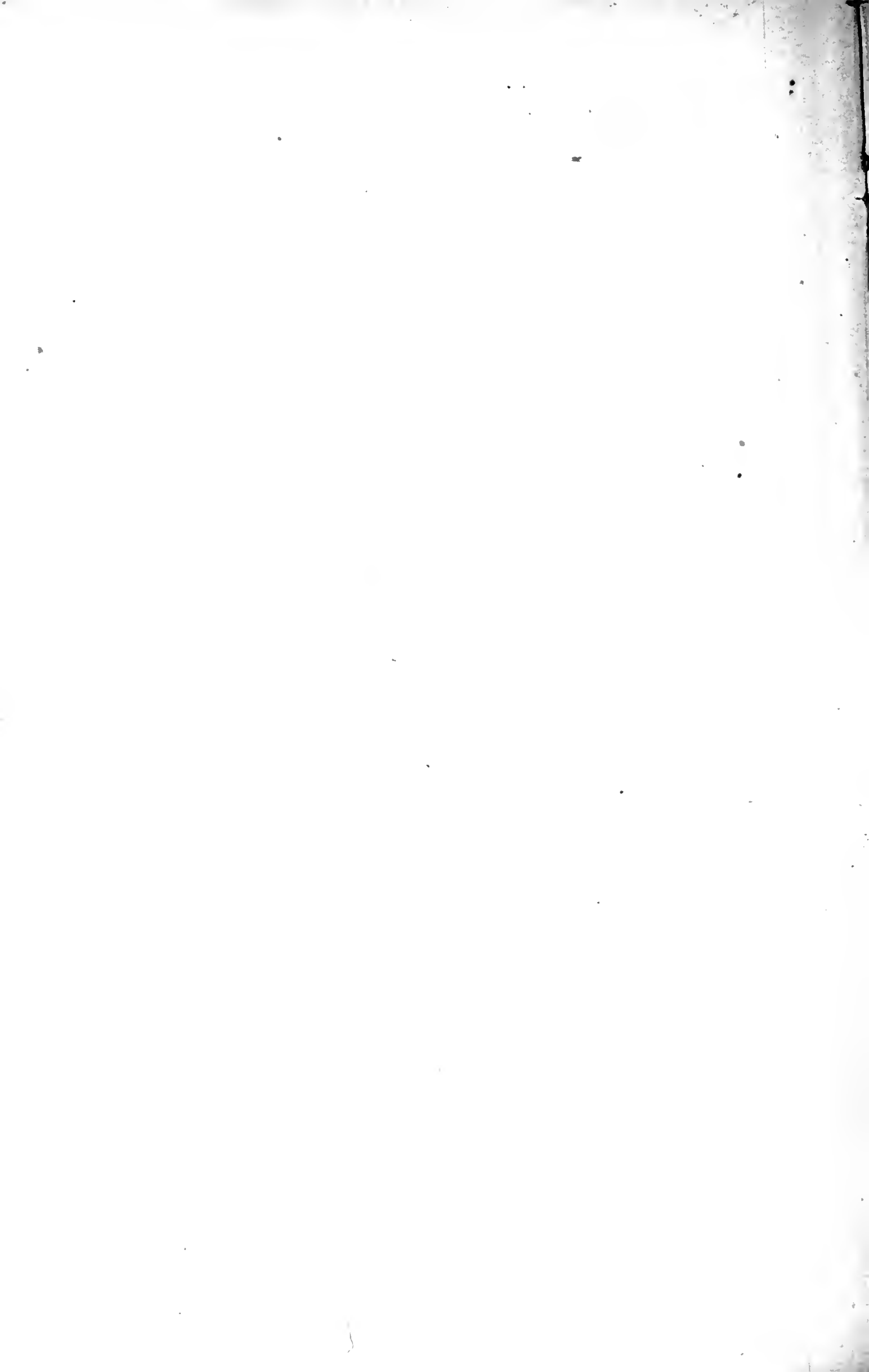
AUF GRUND LOGISCHER ANALYSE.

VON

KARL TROOST,
GYMNASIALLEHRER IN FRANKENSTEIN IN SCHL.

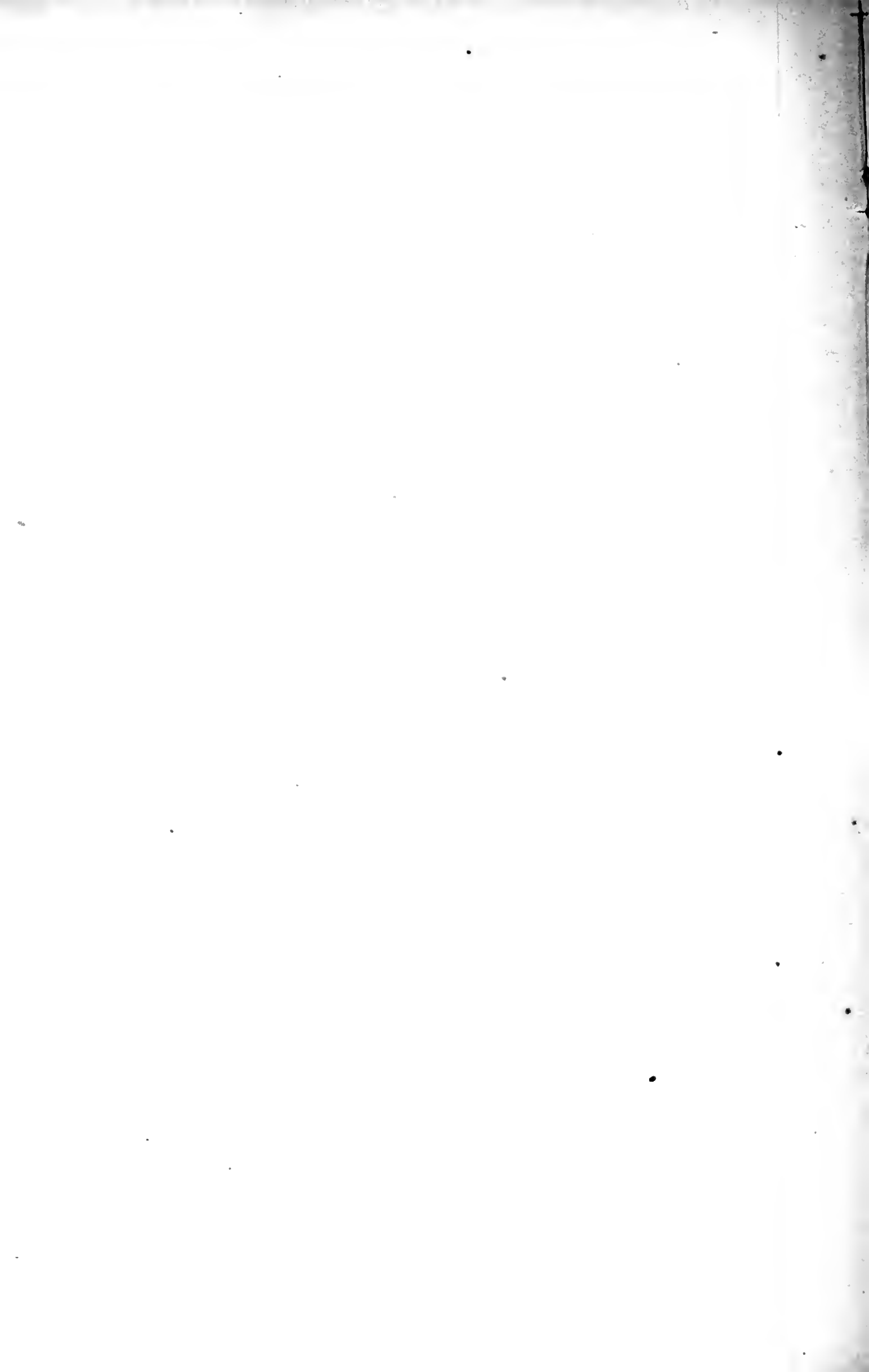


BERLIN 1889.
VERLAG VON S. CALVARY & CO.

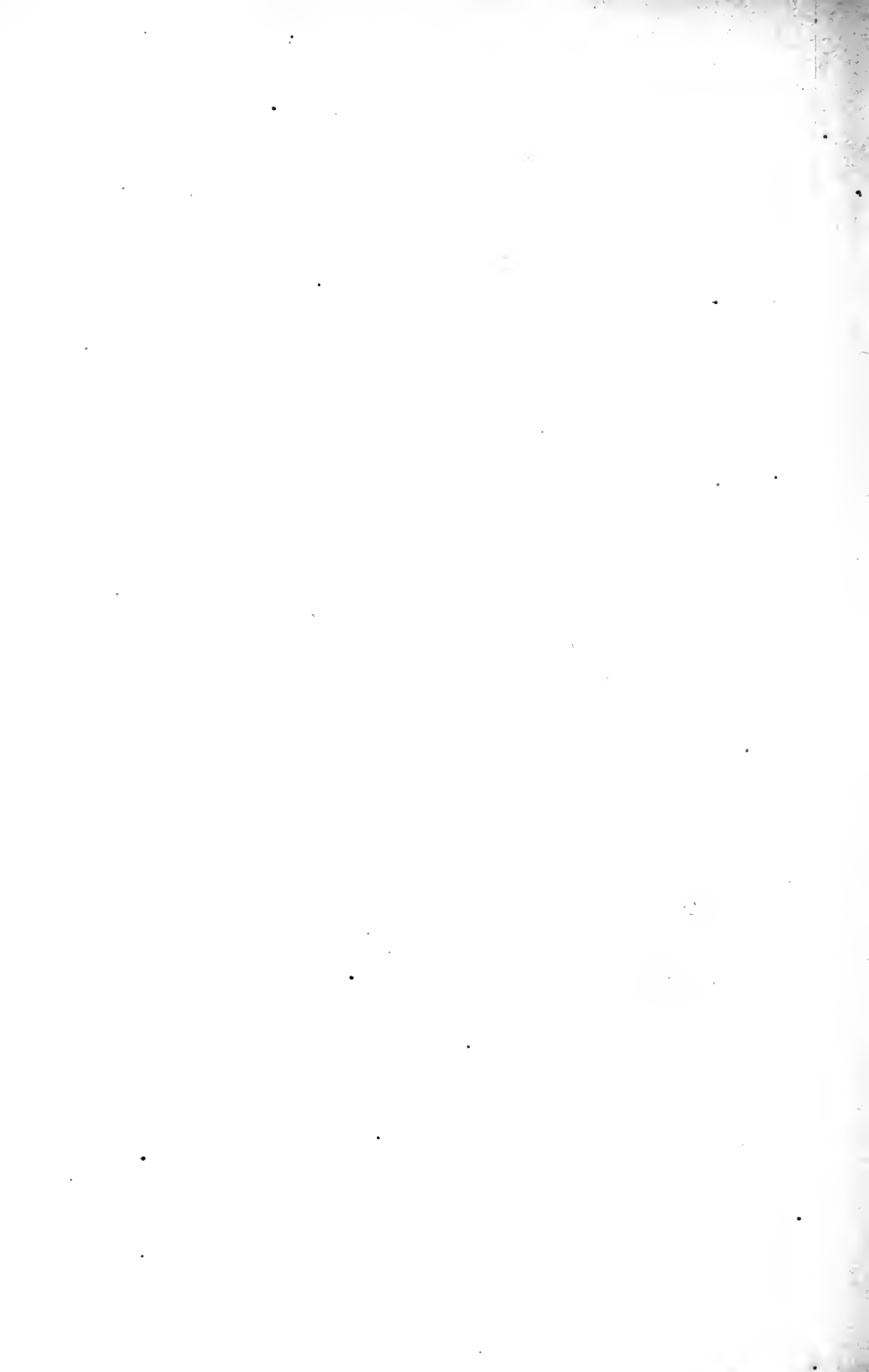


ERSTES HEFT.

DIE UNECHTHEIT DES CHARMIDES.



INHALT.



VORWORT.

Dafs von einer nach guten Grundsätzen entworfenen logischen Analyse sämtlicher Platonischen Dialoge eine erhebliche Förderung der richtigen Auffassung des grofsen Denkers zu erwarten sei, ist in den neuesten Schriften der Forscher so oft ausgesprochen worden, dafs der Versuch, diese Aufgabe zu lösen, einer Rechtfertigung nicht bedarf. Auch kann ja diese Arbeit jeder anderen Methode, die Platonische Frage zu beantworten, nur hülfreich zur Seite treten; denn gewifs ist, dafs nicht auf einem Wege allein, sondern auf allen, deren Richtung dahin weist, das Ziel zu suchen ist.

In betreff des Charmides, dessen Echtheit heute fast allgemein angenommen wird, konnte nur die sichere Hoffnung, diesen Glauben dauernd zu erschüttern, zu einer neuen Beurteilung desselben ermutigen.

Die als erste Eigenschaft anzustrebende Klarheit und Bündigkeit der Darstellung gebot, die Erörterung des Standes der Frage, der von Schaarschmidt[1]) und in neuester Zeit von

[1]) »Die Sammlung der Plat. Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht«. Bonn 1866.

Spielmann,[2]) Schönborn,[3]) Bonitz,[4]) Ohse[5]) wiederholt dargelegt ist, auf eine kurze übersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten am Schlusse zu beschränken, sowie nur da zu citieren oder widerlegen, wo das Gewicht einer entgegenstehenden Meinung es unbedingt erforderte.

---

[2]) »Die Echtheit des Plat. Dialogs Charmides mit Beziehung auf die Plat. Frage und mit besonderer Rücksicht auf Schaarschm. Athetese untersucht«. Innsbruck 1875.

[3]) »Zur Erklärung von Platos Charmides«. Progr. v. Pless 1884.

[4]) »Platonische Studien«[3], Berlin 1886, S. 243.

[5]) »Zu Platons Charmides. Untersuchung über die Criterien der Echtheit u. s. w.« Fellin 1886.

Frankenstein i. Schles., den 29. September 1888.

Karl Troost.

I. Allgemeine Grundsätze.

Es lassen sich in den Platonischen Dialogen verschiedene Bestandteile des philosophischen Gesprächsstoffs hervorheben, welche für die Unterscheidung der wirklichen Meinung Platons von anderen Ansichten, die in ihnen laut werden, von der gröfsten Wichtigkeit sind. Es sind folgende:[1])

1) Das Problem (*πρόβλημα, προβάλλειν*): klare und deutliche, meist mit Hülfe von Beispielen und in verschiedener Wortfassung aufgestellte Frage, welche Gegenstand des Gesprächs sein soll.

2. Die These (*θέσις, τίθεσθαι*): vorläufige, durch die Untersuchung zu bestätigende oder zu verwerfende Beantwortung der Frage von seiten irgend einer der teilnehmenden Personen.

3. Die Untersuchung (*ζήτησις, ζητεῖν*): Gemeinsames Bemühen der Personen des Gesprächs, die Richtigkeit der These zu prüfen, um sie anzunehmen oder abzulehnen, oder auf anderem Wege die Lösung des Problems zu finden. Sie schreitet fort mit Hülfe von gemeinsamen Zugeständnissen (*ὁμολογήματα*), als welche zu unterscheiden sind:

a) Das Axiom (*ἀξίωμα, ἀξιόω*): ein von vornherein von allen angenommener, entweder durch natürliche Begriffsbildung (unmittelbare Wahrnehmung) erreichter oder früher

[1]) Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung ist zum Teil schon früher hier und da angedeutet (z. B. von Ohse a. O. S. 33f.), ohne jedoch die ihr gebührende Beachtung als leitender Gesichtspunkt gefunden zu haben.

bewiesener Obersatz; auf ähnliche Weise gewonnen, lassen sich davon unterscheiden α) die Hypothese, vorausgesetzte Thatsache (z. B. dafs Charmides als sehr besonnen gilt), β) der Untersatz.

b) Das Unterresultat (ξυγχώρημα, ξυγχωρεῖν): Vorläufiges noch näher auf seine Haltbarkeit zu prüfendes, durch Schlufsfolgerung gebildetes Urteil.

c) Das Endresultat (ξυμβαῖνον):[1] Endergebnis.

Von diesen Bestandteilen der Unterredung ausgehend, können wir überall bestimmte Stufen ermittelter Wahrheiten erkennen und in den meisten Fällen genau unterscheiden, was von diesen als allgemein angenommenes und daher Platonisches Ergebnis zu betrachten, — was verworfen, bekämpft oder als zweifelhaft verlassen wird. Und zwar ergeben sich aus der Natur der Sache als feste Grundsätze:

1. Nur das unwiderrufene Homologema ist wirkliche Platonische Meinung, nicht die These.

2. Wo gegen Thesen von Mitunterrednern ausdrücklich ein Homologema darüber, dafs sie falsch sind, erzielt wird, sind sie in der Regel als je nach Person verschiedenwertige Ansichten von Zeitgenossen aufzufassen.

Bezüglich des Verhältnisses aber der Homologemata eines Dialogs zu andern, sowie auch der von Schleiermacher betonten indirekten Andeutungen sei es vermieden, bestimmte Grundsätze aufzustellen, da es ja auch dann Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung sein würde, die Berechtigung derselben zu erhärten.

Die Frage nach der Gliederung der einzelnen Dialoge aber wird der Ermittelung der Einzelresultate folgen.[2])

---

1) Auf den für die Arten des Urteils gewählten Ausdruck ist kein besonderes Gewicht gelegt; doch scheint Platon im allgemeinen den hier getroffenen Unterschied zu machen.

2) In betreff des Charmides wird die Nutzlosigkeit des Versuches einer Gliederung sich aus der folgenden Untersuchung ergeben.

II. Ermittelung des philosophischen Inhalts des Charmides und Prüfung desselben auf seinen Platonischen Ursprung.

A. Einleitung und das Gespräch Sokrates-Charmides.

Erste These.

Aus der leicht faſslichen Einleitung cap. I—VII ergeben sich durch Scheidung der dramatischen Einkleidung und des philosophischen Gehalts unmittelbar:

I. Axiom. 1. Die Gesundheit der Seele wirkt auf die des Leibes zurück; sie besteht in der *σωφροσύνη*, welche durch den Zauber schöner Reden in der Seele erzeugt wird. (157 A—B.)

2. Glücklich ist zu preisen, wer die *σωφροσύνη* besitzt (158 B).

I. Hypothese. 1. Auch jetzt ist es ein groſser Fehler, daſs viele Menschen Arzt sein wollen, ohne die *σωφροσύνη* und *ὑγίεια* zu besitzen (157 B).

2. Charmides ist nach aller Meinung *σωφρονέστατος* (157 D).

II. Axiom. 1. Die Parusie der *σωφροσύνη* hat die *αἴσθησις* derselben zur Folge.

2. Diese *αἴσθησις* ermöglicht für den, dem die *σωφροσ.* innewohnt, ein *δοξάζειν* über das Wesen derselben.

3. Aus (der Beschaffenheit) dieser *δόξα* ist es möglich, eine Vermutung zu schöpfen (*τοπάζειν*) ob der, welcher sie ausspricht, die *σωφρ.* besitze oder nicht. (l. 159: *δῆλον γὰρ ὅτι, εἴ σοι πάρεστιν σωφροσύνη, ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν· ἀνάγκη γάρ που ἐνοῦσαν αὐτήν, εἴπερ ἔνεστιν, αἴσθησίν τινα*

παρέχειν, ἐξ ἧς δόξα ἄν τίς σοι περὶ αὐτῆς εἴη, ὅ τί ἐστιν καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη. . . . . Ἵνα τοίνυν τοπάσωμεν εἴτε σοι ἔνεστιν εἴτε μή, εἰπέ, ἦν δ' ἐγώ, τί φῂς εἶναι σωφροσύνην κατὰ τὴν σὴν δόξαν.)

Das zweite Axiom ist von besonderer Wichtigkeit. Was heifst es?

αἴσθησις ist bei Plato in der Regel die Wahrnehmung mittels eines oder mehrerer der fünf Sinne (vgl. Phädon p. 65 E—66. 79 Philebus 34. Rep. VI, 509 E—511 E, besonders deutlich Phädon 79 c und Theaetet 186 c—187. 193) daneben aber auch die Wahrnehmung (der sogenannten gemeinsamen Objekte bei Aristoteles) mittels des innern Sinnes. Solche Objekte sind das Sein, die Identität und Verschiedenheit, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die Einheit, Vielheit, das Schöne und Häfsliche, das Gute und Üble. (Theaetet 185 B—186, vgl. Bonitz a. o. S. 58.)

Mit Hülfe dieser Wahrnehmung gemeinsamer Objekte ist ein *δοξάζειν* auch über andere Dinge, über welche man nichts gelernt hat, möglich; dieses kann wahr und falsch sein. (Vgl. Rep. IV, 430 B: *δοκεῖς γάρ μοι τὴν ὀρθὴν δόξαν δοξάζειν* [*δοξάξ.* mit K. J. Liebhold Neue Jahrb. 1888 I p. 109 eingeschoben] *περὶ τῶν αὐτῶν τούτων* [über das Gefährliche und Ungefährliche] *ἄνευ παιδείας γεγονυῖαν*). Vgl. Symp. 202 A.[1]) So ergiebt sich als

Erste Auffassung. Von einem von der *σωφροσύνη* selbst verschiedenen Wissen über dieselbe kann keine Rede sein, denn dann hätte das *εἰ πάρεστι* keinen Sinn und der *σώφρων* würde nicht nur meinen, sondern bestimmt sagen können, was sie sei.

Die Stelle kann also nur heifsen: Die *σωφρ.* verleiht dem, der sie besitzt, die merkwürdige Eigenschaft, dafs sie ihm — selbst wenn er nicht weifs, worin sie besteht — doch eine Em-

---

[1]) Ähnlich auch Aristoteles, vgl. Cl. Baeumker, »des Aristoteles Lehre von den äufsern und innern Sinnesvermögen«, Paderborn 1877, s. 62 ff. Ohses (a. O. S. 31) Erklärung als »moralischer Sinn«, dessen Objekt die »moralische Beschaffenheit« (ebd. Anm. 4) sei, ist aus dem Sinne Platons nicht zu verstehen, nähert sich aber der Auffassung als *συνείδησις*. Vgl. u. S. 47.

pfindung, Wahrnehmung von sich gewährt, welche ihm eine Vermutung über ihr Wesen gestattet.

Angenommen also, dafs die σωφρ. zu jenen gemeinsamen Objekten gehöre, welche der αἴσθησις unterworfen sind, so ist das doch hier nur in dem Sinne zu verstehen: die σωφρ. ist Wissen und wer sie besitzt, hat dieses Wissen, da sonst das εἰ πάρεστι wiederum keinen Sinne gäbe; die einem andern innewohnende σωφρ. würde ja die αἴσθησις in demselben Mafse ermöglichen. αἴσθησις ist hier also gleich Wissen. So fassen auch die Stelle Hermann,[1] Susemihl[2] und Spielmann.[3] Und dazu zwingt auch in der That die Voraussetzung 164 C—D. S. unten S. 26. Die Richtigkeit dieser Auffassung ist also nicht anzuzweifeln.

Erstes Bedenken. α) Diese Auffassung steht in direktem Widerspruch mit Charm. 167 D – 168 B, wo deutlich gesagt wird, dafs jede αἴσθησις sich nur auf ein Objekt aufser sich beziehen könne und αἴσθησις und ἐπιστήμη bestimmt unterschieden werden.

β) Die letztere Auffassung ist bekanntlich die Platonische. S. die oben S. 14 angeführten Stellen.

Dagegen erhebt man vielleicht den Einwand, dieser Widerspruch sei mit der Jugendlichkeit des Verfassers zu entschuldigen; αἴσθησις und ἐπιστήμη habe er damals noch nicht wie im Theaetet unterschieden.

Zweites Bedenken. Darauf ist zu erwidern, dafs erstens Platon an der angeführten Theaetetstelle die Ansicht, αἴσθησις sei Wissen, als die Meinung des Homer, Heraklit und Protagoras hinstellt, ohne zu erwähnen, dafs er sie selbst früher gehabt, zweitens, dafs von diesem so wichtigen Begriffe in der ganzen Tugendlehre auch nicht die geringste Spur verblieben ist; weder im Protagoras, noch im Menon oder Georgias ist jemals von einer

---

1) »Geschichte und System der Platonischen Philosophie«, Heidelb. 1839, I, S. 444. 610.

2) »Die genet. Entwickelung der Platonischen Philosophie«, Leipz. 1855, I, S. 25.

3) a. O. S. 37 ff.

αἴσθησις die Rede, die durch eine Tugend im Menschen hervorgerufen würde. Nur das *μάθημα* oder die *μάθησις* erzeugt nach diesen Dialogen das Wissen der Tugend. Deutlich wird davon im Menon eine *θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἀρετή* und im Protagoras eine *ἀρετή φύσει καὶ τύχῃ* unterschieden. Auch im Dialog Charmides selbst ist von diesem wichtigen Axiom keine Spur mehr vorhanden; weder als Charmides abtritt, noch am Schlusse des Gesprächs wird auf diese Voraussetzung Bezug genommen.[1]) (Vgl. Schaarschmidt a. O. S. 425.) Die Ansicht von dieser Wahrnehmbarkeit der *σωφροσύνη* ist vielmehr so auffallend, dafs Plutarch de Stoic. rep. XIX, 2 sie selbst bei Chrysipp absurd nennt: *Αἰσθητὰ δ' εἶναι τ' ἀγαθὰ καὶ τὰ κακά φησιν ἐν τῷ προτέρῳ περὶ Τέλους ταῦτα γράφων· »ὅτι μὲν γὰρ αἰσθητά ἐστι τ' ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ, καὶ τούτοις ἐκποιεῖ λέγειν. οὐ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐστὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἐστὶν αἰσθέσθαι. καὶ καθόλου ἀφροσύνης καὶ δειλίας καὶ ἄλλων οὐκ ὀλίγων κακιῶν. οὐδὲ μόνον χαρᾶς καὶ εὐεργεσιῶν καὶ ἄλλων πολλῶν κατορθώσεων ἀλλὰ καὶ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.« Τούτων τὴν μὲν ἄλλην ἀτοπίαν ἀφῶμεν.* Vgl. Zeller III, 1 (3. Aufl.) S. 73, Anm. 1.

Das Fehlen dieses Satzes in jenen anderen Dialogen aber liefse sich ja vielleicht so erklären, dafs der Charmides später als sie verfafst sei. — Dieses Ergebnis wäre einerseits mit der im Theaetet vorgenommenen Scheidung von *αἴσθησις* und *ἐπιστήμη* schwer vereinbar, andrerseits wird es wohl der weitere Verlauf dieser Untersuchung als unmöglich erweisen.

Zweite Auffassung. Aber angenommen, die oben angeführte Erklärung der Stelle sei doch nicht die richtige; es sei vielmehr hier schon ein Anklang an die Ideenlehre vorhanden.

Nach ihr hat ja die Seele die Ideen, auch die der *σωφροσύνη*, in früherem Zustande geschaut und mittels direkter *αἴσθησις* wahrgenommen. Diese *αἴσθησις* wird durch *ἀνάμνησις* wieder geweckt und mittels der *διάνοια* zur Erkenntnis hinaufgeläutert.

---

1) Ausg. Axiom 7 S. 26.

So soll also vielleicht auch hier der Seelenarzt seine *ἐπῳδαί* anwenden und so die *ἀνάμνησις*, die *σωτηρία αἰσθήσεως*, (Theaet.) erzeugen. Und ähnlich erklärt auch Hermann seine Ansicht a. O. S. 610: »Denn obschon hier zunächst nur von einer *δόξα* die Rede ist, so soll doch eben aus ihr, gleichwie sie selbst aus des *αἴσθησις* entsteht (Phileb. p. 38 B) durch die Fixierung im *λογισμός* die *ἐπιστήμη* werden (Meno p. 98 A, Phaedo p. 96 B).«

Erstes Bedenken. Wie ist diese Auffassung mit dem *εἰ πάρεστι* zu vereinigen, da ja nach Platon die Tugend erst durch jenes Verfahren erzeugt wird? Auch andere Stellen z. B. 160 D: *ἐννοήσας ὁποῖόν τινά σε ποιεῖ ἡ σωφροσύνη παροῦσα καὶ ποία τις οὖσα τοιοῦτον ἀπεργάζοιτο ἂν . . . εἰπέ . ., τί σοι φαίνεται εἶναι*;« stehen dieser Erklärung im Wege.

Zweites Bedenken. Wo bleibt ferner diese grofse Idee im Charmides, wo bleibt sie im Protagoras, Menon, Gorgias?

Drittes Bedenken. Auch die Worte: »*ἵνα τοίνυν τοπάσωμεν εἴτε σοι ἔνεστιν εἴτε μή*« sind mit dieser Erklärung nicht vereinbar; sie würden durchaus sinnlos sein.

Kurz, schon die Unklarheit des Satzes zeigt, dafs er nicht von Platon stammt. Es ist wahrlich nicht seine Art, einen dunkeln, rätselhaften Satz an die Spitze eines Dialogs zu stellen.

Dritte Auffassung. Doch es könnte ja der ganze Dialog die Aufgabe haben, diesen Satz, der vielleicht nur unklar ausgedrückt ist, zu widerlegen und lächerlich zu machen. Sehen wir daher weiter.

Aus p. 159 ergiebt sich zugleich deutlich als I. Problem: *τί φῂς εἶναι σωφροσύνην*, was durch die vorhergehenden Worte: »*ὅ τί ἐστι καὶ ὁποῖον ἡ σωφροσύνη*« vervollständigt wird. Darauf folgt 159 B als I. These (des Charmides): *τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ . . . . ἡσυχιότης τις*, über welche alsbald die I. Untersuchung eröffnet wird. Sie stellt als Obersatz das mit Axiom I, 2 ziemlich gleichbedeutende

III. Axiom auf: *ἡ σωφροσύνη τῶν καλῶν*.

Der Untersatz wird auf folgende Weise gebildet: Es giebt viele Handlungen, die schön sind, aber nicht ruhig ge-

schehen. Schön ist für den Lehrer, schnell zu schreiben und zu lesen, für den Citherspieler, schnell zu spielen, für den Wettkämpfer, »schneidig« (ὀξέως) im Faustkampf und Pankration zu ringen. Die meisten körperlichen Übungen sind, wenn sie schnell und rasch geschehen, schöner, als wenn sie ruhig geschehen. Aber auch die geistigen Beschäftigungen zeigen diese Eigenschaft: das schnelle Lernen ist schöner als das mühsame, das schnelle Sicherinnern schöner als das langsame. Auch der Scharfsinn ist eine gewisse Schnelligkeit der Seele, aber nicht Ruhe. Das schnelle Verstehen ist bei jedem Unterricht, sowohl im Citherspiel als überall sonst schön, schön auch Schnelligkeit in der Untersuchung. Kurz, auch bei allen Übungen der Seele ist Schnelligkeit schöner als Langsamkeit und Ruhe. Nur selten zeigen sich ruhige Handlungen schöner als rasche und heftige; und selbst wenn die ruhigen Handlungen in nicht geringerer Anzahl schön wären als die heftigen und raschen, wäre die Ruhe nicht schöner als das rasche und heftige Handeln, weder im Gehen, noch im Lesen, noch in anderen Dingen, und das ruhige Leben nicht schöner als das nicht ruhige.

So ist der Untersatz gefunden: Die Ruhe kann schön sein und nicht schön sein. Es folgt also der Schlufs:

Die Sophrosyne ist immer schön;
Die Ruhe (kann schön sein und nicht schön sein =)
ist nicht immer schön,
Also ist Ruhe nicht Sophrosyne.

Form des Schlusses $\frac{PM : SM}{SP}$ (A O O).

I. Endresultat: Ruhe ist nicht Sophrosyne.

Die erste These, dafs die Sophrosyne eine gewisse ordnungsliebende Ruhe und Bedächtigkeit sei, ist unzweifelhafte Platonische Ansicht, wie schon von Schaarschmidt (S. 429) erwähnt ist. Darauf erwidert Spielmann a. O. S. 56: »Lebhafter allerdings erinnert die erste Definition an »Gorgias«. Hier wird nämlich (p. 506E) ἡ κοσμία ψυχή als σώφρων bezeichnet. Das ist aber auch alles,

was an die Charmidesstelle erinnert. Die von Charmides vorgebrachte und von Sokrates widerlegte Definition ist im »Gorgias« nicht vertreten. Es ist eben nichts mehr gesagt, als dafs einer Seele, welche den *κόσμος*, das *τάξει τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον* besitzt, d. i. die *ἀρετή*, das Prädikat *σώφρων* notwendig zukomme; daraus wird aber weder gefolgert, noch folgt es von selbst, dafs der Begriff der *σωφροσύνη* mit dem des *κόσμος* identisch sei oder mit *κοσμίως πάντα πράττειν* vollständig ausgedrückt werden könne.«

Dagegen ist zu bemerken.

1. Die Definition des Charmides findet sich bei Platon an so vielen Stellen (z. B. Gorgias 493 C. D. 494. 506 E — 507. 508 A, Protag. 325 D. 504 C—D, Rep. X, 604, Phaedon 68 C, besonders deutlich Rep. 430 E: »*κόσμος πού τις, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστί*«), dafs an einer Übereinstimmung dem Sinne nach nicht zu zweifeln ist. 2. Es wird im Charmides diese Definition keineswegs wegen ihrer Unvollständigkeit gerügt, sondern als falsch verworfen.[1])

Spielmanns (S. 39) Ansicht aber, dafs »die Beweisführung hier so schlagend und des Sokrates Vorgehen so durchaus untadelhaft« sei, »dafs selbst Schaarschmidt ohne irgend eine Bemerkung über dieses erste Stadium des Gespräches« hinweggehe, mufs die Thatsache entgegengestellt werden, dafs der Schlufs sich als ein grobes Sophisma erweist. In der Bildung des Untersatzes wird der Subjektbegriff »ruhig« nicht beibehalten, sondern plötzlich mit dem von ihm ganz verschiedenen Begriffe »langsam« verwechselt. Dafs hier nicht von der Idee der absoluten Ruhe im Gegensatz zur Bewegung die Rede ist, ist selbstverständlich, Die *ἡσυχιότης* ist durch *κοσμίως πάντα πράττειν* erklärt; »es ist eine gewisse anstandsgemäfse Ruhe im Handeln« (Spielmann).

---

[1]) Gegen Teichmüller aber, welcher im Charmides eine Recension von Xen. Mem. III, 7 erkennt, auf welche aufserdem Isocrates in der Einleitung seiner Sophistenrede erwidere (Litterar. Fehden im 4. Jahrh. v. Ch., II, Breslau 1884, S. 29 ff., S. 61 ff.), sei hier bemerkt, dafs sich von dieser Definition in den Memor. nichts findet.

Mit dieser Ruhe hat die Langsamkeit nichts gemein. Als ob nicht der »schneidige« Turner ruhiger den schnellen Sprung vollzöge, als der zappelnde und eilende; als ob nicht der von den Lüften in majestätischer Ruhe getragene Adler unendlich schneller dahinschwebte als das unruhig seine Fittiche regende Huhn! Ist es nicht die herrliche Ruhe, die den schnell und kühn Wagenden zum Herrn der Gefahr macht, die »akademische« Ruhe, die den Gedanken beflügelt? So sagt z. B. Euler »Kaiser Wilhelm I, ein Freund des Turnens« Gartenlaube 1888, S. 320: »Am meisten gefielen ihm ruhige Bewegungen, bei denen grofse Kraft und vollendete Sicherheit mit guter Körperhaltung vereint waren; aber auch solche, deren Ausführung raschen Entschlufs und kühnen Mut, doch gepaart mit Besonnenheit, verlangte, wufste er sehr wohl zu schätzen.« Das ist die Sophrosyne in diesem Sinne. Die Bemerkung Steinharts aber (Einleitungen zu Müllers Übers. B. 1850 I, S. 334, Anm. 25): »Es ist keine sophistische Verdrehung, wenn Sokrates das Ruhige sogleich zum Langsamen (*βραδέως*) umdeutet, da dergleichen am Äufsern haftende Bestimmungen an sich der Ethik nicht angehören und immer zwischen Gegensätzen schwanken«, ist wohl so zu verstehen, dafs Sokrates habe zeigen wollen, diese Definition enthalte nur eine Äufserung, nicht aber das Wesen der Sophrosyne, und so dem Einwande Spielmanns ähnlich. Aber auch hier ist wiederum zu betonen, dafs Platon niemals eine solche Erklärung als falsch verwirft. Er würde sagen: *Ἀλλ' οὐδείς σε ἠρώτα, ὁποῖόν τινά σε ποιεῖ ἡ σωφροσύνη, ἀλλὰ τί ἐστιν.* In der That aber fragt er hier nach den Äufserungen der *σωφροσύνη*, vgl. 160 D: *ὁποῖόν τινά σε ποιεῖ* (was freilich bei Platon neben der ersten Frage *τί ἐστιν* mit seiner Genauigkeit schwer vereinbar wäre). Das aber unterliegt keinem Zweifel: der Untersatz: »die Ruhe ist zuweilen nicht schön«, ist unwahr und erschlichen. So wahr die Sophrosyne schön ist, so wahr ist es auch die Ruhe. (So wird z. B. Theaet. 179 e das *ἡσυχίως ἀποκρίνασθαι* ausdrücklich als schön bezeichnet.)

Nach längerer »tapferer Einschau in sich selbst« sagt darauf Charmides:

Zweite These (des Charmides):

»Sie macht, dafs man sich schämt und schüchtern ist; sie ist eine gewisse *αἰδώς*«. In der

II. Untersuchung wird durch Anführung der Homerstelle der Untersatz ermittelt: »die *αἰδώς* ist zuweilen nicht gut«, nachdem vorher das

IV. Axiom aufgestellt ist *ἡ σωφροσύνη ἀγαθόν.*

Daher wiederum der Schlufs:

Die *σωφροσύνη* ist immer *ἀγαθόν*,
Die *αἰδώς* zuweilen nicht.
Also ist *αἰδώς* nicht *σωφροσύνη* (II. Resultat).

$$\frac{\text{P M : S M}}{\text{S P}} \text{(A O O).}$$

Hier möge es genügen, auf die Auffälligkeiten der Untersuchung hinzuweisen.

1. Die Thatsache, dafs *ἀγαθόν* einmal als »sittlich gut«, einmal als »nützlich« (»physisch gut« Spielmann) gebraucht wird, ist durch den Einwand Spielmanns (S. 41) nicht entkräftet, da in der Prämisse: *οἱ σώφρονες ἀγαθοί* ein anderer Sinn als der erste unmöglich ist. Doch ist auf diesen Umstand kein zu grofses Gewicht zu legen, da auch in Platonischen Dialogen (z. B. im Protagoras) »gut« und »nützlich« als gleiche Begriffe gebraucht werden.

2. *αἰδώς* ist hier, wie Schönborn a. O. S. 2 richtig bemerkt im Sinne von »Schüchternheit, Blödigkeit« zu nehmen, wie aus *αἰσχυντηλόν* und der Homerstelle hervorgeht. So wäre in der That die These leidlich richtig widerlegt; aber wo ist je eine solche These erhört worden? Wem wird es je einfallen, schüchterne Verschämtheit Sophrosyne zu nennen? Die These ist eine Verdrehung der oft vorkommenden Definition, dafs die Sophrosyne *αἰδώς* im Sinne von »sittlicher Scheu« (vor göttlichen und menschlichen Satzungen) sei (vgl. Protag. 322 C, Phaedrus 253 D),

welche zugleich mit der gewöhnlichen, besonders bei Plato häufigen *ἐγκράτεια τῶν ἐπιθυμιῶν* nahe verwandt ist (vgl. Phaedon 68, 82b, Sympos. 196, C. Rep. IV, 430e, Gorg. 491d).

3. Darauf weist auch die auffällige Veränderung des III. Axioms: »*ἡ σωφροσύνη καλόν*« in das IV.: »*ἡ σωφρ. ἀγαθόν*« hin. Als *καλόν* konnte er wohl *αἰδώς* in letzterem Sinne, nicht aber in ersterem bezeichnen.[1]) Vgl. u. S. 45.

Charmides sagt jetzt, er habe von jemandem sagen hören:

Dritte These (des Charmides)

die *σωφροσ.* sei *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*, und zwar zunächst

(These III[a]) im Sinne von »seinen Besitz thun« oder »das thun, was man besitzt«. (sic!)[2]) III. Untersuchung.

In diesem wichtigen Sinne wird jetzt der Satz auf seine Wahrheit hin untersucht. — Der Lehrer schreibt nicht nur seinen Namen, lehrt eure Kinder nicht nur ihren Namen schreiben und lesen, sondern ebenso die eurer Feinde und Freunde und den eurigen. Wenn also Schreiben und Lesen ein Thun ist, thut ihr nicht das Eurige. Und doch bekümmert ihr euch dabei nicht um andere Angelegenheiten, sondern seid *σώφρονες*. Daraus ergiebt sich als

V. Axiom: Wer sich nicht um die Angelegenheiten anderer bekümmert, sondern das thut, was er für sich zu thun hat, ist *σώφρων*.

Dann heifst es weiter: Das Heilen der Kranken, Häuserbauen, Weben, das Betreiben irgend eines Gewerbes ist doch

---

1) Gegen Teichmüller läfst sich hier die von Spielmann (S. 57—58) gegen Schaarschmidt angeführte richtige Bemerkung anwenden, dafs Xen. Mem. III, 7 (*αἰδώς καὶ φόβος*) *αἰδώς* gar nicht als Sophrosyne bezeichnet ist. Auch wird es hier nicht durch *φόβος* erklärt, welches vielmehr selbständiger Begriff ist und z. B. Soph. Aj. 1076 *αἰδώς* gerade entgegengesetzt ist.

2) Da Charmides auf diese Deutung des Sokrates (161 D ff.) ohne Widerspruch eingeht, so sind wir berechtigt, sie als erste Auffassung des Charmides mit These III[a] zu bezeichnen.

auch ein Thun. Würde nun ein Staat wohl bestellt sein, wenn er forderte, dafs jeder sein eigenes Kleid machen und waschen solle, oder seine eigenen Gefäfse, Schuhe, Kämme u. s. w. verfertigen solle, dafs man Fremdes nicht anrühren, sondern nur seine eigenen Sachen machen solle? So ergiebt sich der Untersatz:

»Fordern, dafs jeder seine eigenen Sachen mache, macht den Staat nicht gut bestellt«.

Schlufs:

σώφρονα εἶναι macht den Staat gut bestellt.
Fordern, das jeder seine eigenen Sache mache, macht den Staat nicht gut bestellt.
Also (Resultat III[a]) ist seine eigenen Sachen machen (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*) nicht *σώφρονα εἶναι.*

$$\frac{PM:SM}{SP}\ (A\,E\,E).$$

Die These »*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* ist Sophrosyne« ist echtes Sokratisch-Platonisches Eigentum. Vgl. Georg. 503 E. 526 C (Cron Anm. 17), Timaeus p. 72 A Rep. IV, 433 B—D (Schaarschmidt a. O. S. 429, Hermann a. O. S. 610). Die letztere Stelle ist wohl die Quelle dieses aller Logik hohnsprechenden Sophismas. (Im übrigen vgl. u. S. 42 u. 47.)

Denn: 1. Die Verba Schreiben, Lesen, Waschen werden mit Thun identificiert und die Objekte jener Verba auf dieses hinübergespielt. Wie unerhört, statt »ich pflücke den Apfel« zu sagen: »ich thue den Apfel«, statt: »ich schreibe den Namen«: »ich thue den Namen«! Daneben wird dann, wie freilich auch Kritias rügt, *ποιεῖν* für *πράττειν* untergeschoben. Dasselbe wäre. wenn ein Dieb, im Begriffe, eine fremde Kasse zu leeren, vom Besitzer überrascht und angefähren: »Was thun Sie hier?« antwortete: »Beruhigen Sie sich, mein Herr, ich thue ja nur das Ihrige«, indem er, wie Sokrates im Charmides statt »schreiben« »thun« setzt, so mit »nehmen« jenes allgemeine Thätigkeitsverbum vertauschte.

Mit Recht sagt daher Ast[1]): »Kindisch ist es, wenn 161D das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (das Seinige thun) vom Schreiben des eigenen Namens verstanden wird«. Spielmann aber ist der Ansicht (a. O. S. 42), Sokrates habe dabei die Absicht, die Unbestimmtheit und Vagheit des Ausdrucks sowohl Charmides fühlen zu lassen, der sie vorgebracht hat, als auch und noch mehr Kritias, den er als ihren Urheber ansieht. — Es gehört grofser sophistischer Spürsinn dazu, bei jener plumpen Erklärung des τὰ ἑαυτοῦ πράττειν so lange zu verweilen wie der Verfasser des Charmides; bei Platon aber hat es entweder die so naheliegende, gewöhnliche Bedeutung: »das Obliegende, sein Geschäft, seine Pflicht vollziehen« wie Rep. IV, 433B—D, Phaedrus 247a (Gorg. 507a heifst es dafür: »καὶ μὴν ὁ σώφρων τὰ προσήκοντα πράττοι ἂν καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ ἀνθρώπους. οὐ γὰρ ἂν σωφρονοῖ τὰ μὴ προσήκοντα πράττων«), oder es heifst »nur für sich leben, sich nur um seine Angelegenheiten bekümmern«, so Phaedrus 247A. (Sympos. 205E τὸ ἑαυτοῦ = τὸ ἀγαθόν).

2. Aufserdem aber wird der Schlufs durch eine grobe Unterschlagung des Begriffs »fordern dafs« erzielt; der Schlufs müfste, wie ein flüchtiger Blick auf denselben sofort zeigt, heifsen: Also ist fordern, dafs man seine eigenen Sachen macht, nicht σώφρονα εἶναι. Die erste logische Regel: tum re tum sensu triplex modo terminus esto wird auch hier wiederum aufs gröblichste verletzt. Nach Teichmüller (a. O. S. 69) bedient sich Platon all dieserDinge, um sich »über Xenophons biderbe und simple Weise lustig zu machen«; da steht aber im Wege, dafs die Xenophonteische Ausdrucksweise der Platonischen auf ein Haar gleicht, wie überhaupt Platon σωφροσύνη im praktischen Sinne als nüchterne, sittliche Lebensklugheit auffafst. (Vgl. Phaedon 82A—B.)

---

[1]) »Platons Leben und Schriften«, Leipz. 1816, I, S. 427.

B. Gespräch Sokrates-Kritias und Schlufs.

Dritte These. Fortsetzung.

Kritias nimmt an Stelle des Charmides die Verteidigung der III. These auf. 162Eff. wird zunächst die

These III[a] wieder aufgenommen und durch eine neue Schlufsformel widerlegt. Untersuchung III[a].

Als Obersatz und VI. Axiom wird aufgestellt: »Es giebt Demiurgen, welche *σώφρονες* sind«.

Untersatz: Diese machen aber nicht nur ihre Sachen, sondern auch die anderer.

Also (Wiederholung des Resultats III[a]) kann *σώφρων* sein, wer die Sachen anderer macht.

Also Form des Schlusses:

Einige Demiurgen sind *σώφρονες*.
Alle Demiurgen machen die Sachen anderer.
Also sind einige, welche die Sachen anderer machen, *σώφρονες*.

$$\frac{MP : MS}{SP} \ (\mathrm{I\,A\,I}).$$

Jetzt endlich (163B) folgert Kritias aus dem Hesiodschen Spruch, kein *ἔργον* sei ein Vorwurf, dreierlei:

1. zwischen *ποιεῖν* und *πράττειν* sei ein grofser Unterschied, denn Hesiod unterscheide

a) *ποίησις*,
b) *πρᾶξις* und *ἐργασία*.

2. *ἔργον* = *ἐργασία* und *πρᾶξις* sei ein *καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενον*, während *ποίησις* oder *ποίημα* ein *μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ ποιούμενον* sei; *ἔργα* aber sei gleichbedeutend mit *οἰκεῖα*; also sei *οἰκεῖα* schön und nützlich, *ἀλλότρια* aber *βλαβερά*.

Daher sei 3. Hesiod der Ansicht: *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* in diesem Sinne sei *σώφρονα εἶναι*.

So ergiebt sich also 163 E

These III[b] (des Kritias): *ἡ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις* oder *ποίησις* ist *σωφροσύνη*: der *ἀγαθά πράττων* ist *σώφρων*, nicht der *κακὰ πράττων*.

Die Untersuchung III[b] geht aus von dem

VII. Axiom: Diejenigen, welche *σώφρονες* sind, wissen, daſs sie es sind«. (Vgl. o. S. 15.)

Nun steht nichts im Wege, daſs der für andere arbeitende Demiurg oder der Arzt, der sich und andern Nützliches erweist und seine Pflicht thut, *σώφρων* ist; denn

(VIII. Axiom:) der *τὰ δέοντα* thuende ist *σώφρων*. Zuweilen nun wissen der Demiurg und der Arzt, daſs sie sich und andern nützen, oft aber nicht.

Also Untersatz: oft weiſs der, welcher Nützliches thut, nicht, daſs er nützlich handelt.

Schluſs:

Der *σώφρων* weiſs immer, daſs er *σώφρων* ist
Der nützlich Handelnde weiſs nicht immer, daſs er nützlich handelt;
Also (Resultat III[b]) ist der nützlich Handelnde nicht immer *σώφρων*.

$$\frac{PM : SM}{SP} \text{ (A O O).}$$

1. Die These III[b], daſs die *σωφροσύνη* sich im nützlich und recht Handeln äuſsere, ist echte Platonische Meinung. Vgl. Protag. 332 A: *Πότερον δὲ ὅταν πράττωσιν ἄνθρωποι ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως, τότε σωφρονεῖν σοι δοκοῦσιν οὕτω πράττοντες, ἢ τοὐναντίον; Σωφρονεῖν, ἔφη*. Gorg. 507 B. In gewissem Sinne steht selbst das VIII. Axiom (*ὁ τὰ δέοντα πράττων σωφρονεῖ*) mit dem Resultat III[b] in Widerspruch.

2. Dieses Resultat aber ist wiederum sophistisch erschlichen. Es sind vier Begriffe im Schluſs; im Untersatz wird an Stelle des Mittelbegriffs des Obersatzes: *σώφρονα εἶναι* der Begriff nützlich handeln untergeschoben. Auſserdem aber wird für *σώφρονα εἶναι* ohne weiteres *σωφφρόνως πράττειν* gesetzt. Der

Schlufs ist ein Sophisma der gröbsten Art. Dieselbe Logik würde folgender Satz aufweisen:

Der Mensch weifs immer, dafs er Mensch ist;
Der Kranke weifs nicht immer, dafs er krank ist;
Also ist der Kranke oft nicht Mensch.

So widerlegt Platon nach Teichmüller a. O. S. 72 »in kurzem, spöttischem dialektischen Waffengange« die Ansichten des Xenophon, die aber merkwürdiger Weise auch hier vollständig mit Platon übereinstimmen. Vgl. z. B. Xen. Mem. II, 7, 8: *ποτέρως γὰρ ἂν μᾶλλον ἄνθρωποι σωφρονοῖεν, ἀργοῦντες, ἢ τῶν χρησίμων ἐπιμελόμενοι;*

Spielmann aber hat die aus p. 164 C—D sich nicht nur notwendig ergebende, sondern auch 164 D »*καὶ οὐκ ἂν αἰσχυνθείην ὅτι μὴ οὐχὶ ὀρθῶς φάναι εἰρηκέναι, μᾶλλον ἤ ποτε συγχωρήσαιμ' ἂν ἀγνοοῦντα αὐτὸν ἑαυτόν ἄνθρωπον σωφρονεῖν*« [dafs das *ἀγνοεῖν ἑαυτόν* aber bei dem nützlich Handelnden häufig eintrete, ist unmittelbar vorher gesagt] ausdrücklich vollzogene Schlufsfolgerung, ohne die ja auch alles vorher Gesagte müfsig wäre, übersehen. (a. O. S. 42: »In dieser Form wird die Definition nun nicht mehr verworfen, wie die früheren« ff.)

3. Endlich sei noch auf die gewaltsame Erklärung der Stelle des Hesiod, wo *ἔργον* offenbar »körperliche Arbeit« bedeutet, hingewiesen.

Aus seinem letzten Zugeständnis formuliert nun Kritias eine neue These, indem er sagt, dafs unmöglich jemand, der sich selbst nicht kenne, *σώφρων* sein könne, und behauptet jetzt

These III[c] (des Kritias) *σωφρονεῖν* = *γιγνώσκειν ἑαυτόν*.

Die Untersuchung stellt sich zunächst die Aufgabe, diesen Begriff zu erklären. Dieses geschieht auf folgende Weise. Die Sophrosyne ist also eine *ἐπιστήμη* und zwar eine *ἐπιστ. τινός*.

IX. Axiom. Es giebt aber zwei Arten von Wissenschaften: die einen, die sich auf das Nützliche erstrecken, wie die Heilkunde, die Baukunst; die andern, welche diesen unmittelbaren Nutzen nicht haben, wie die Rechenkunst, die Statik.

Die σωφροσύνη aher gehört zu keiner von beiden Klassen; sie ist vielmehr die Wissenschaft von sich selbst und allen übrigen Wissenschaften (166c).

Und nachdem nun 166 D das

X. Axiom aufgestellt ist: »Allen Menschen ist im allgemeinen die Fähigkeit verliehen, das Wesen eines jeden Dinges zu erkennen«, wird die Wissenschaft jetzt als »Summe des Gewufsten« aufgefafst und endlich 167 A die These III[c] jetzt näher dahin erklärt

These III[cc]: τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γιγνώσκειν, τὸ εἰδέναι ἅτε οἶδε καὶ ἃ μὴ οἶδεν ist Sophrosyne. Untersuchung.

Diese These soll auf die Weise geprüft werden, dafs festgestellt wird

a) ob es möglich ist, zu wissen, was jemand weifs und nicht weifs,

b) was das für Nutzen bringe.

Die Frage a wird auf folgende Weise beantwortet:

XI. Axiom. Jede αἴσθησις ist auf ein Objekt aufser sich gerichtet (167 D).

XII. Axiom. Auch die Begriffe μείζων, διπλάσιον, πλεῖον können zwar mit τινός verbunden werden, sich aber nicht auf sich selbst zurückbeziehen. Da also bei der einen Klasse der Begriffe, wie z. B. Substantiven der Gröfse und Menge die Rückwirkung auf sich selbst unmöglich ist, bei andern, wie den Thätigkeitsbegriffen der fünf Sinne und der Naturkräfte, sehr zweifelhaft, so ergiebt sich als Resultat III[cc] (erzielt durch die Verneinung der Frage a):

Die Wirklichkeit des Begriffes ἐπιστήμη ἐπιστήμης (= εἰδέναι ἅ τε οἶδε καὶ μὴ οἶδε) ist zweifelhaft; es ist Sache eines gröfseren Mannes, über ihn zu entscheiden (169 A).

Fortsetzung der Untersuchung durch Beantwortung der Frage b unter der Annahme, dafs Frage a zu bejahen sei. Welchen Nutzen würde diese ἐπιστήμη haben?

XIII. Axiom. Die σωφροσύνη ὠφελιμὸν τε καὶ ἀγαθόν (im wesentlichen = IV. Axiom). (169 B.)

Doch es soll zuvor noch einmal die Richtigkeit der Beantwortung der Frage a geprüft werden. So ergiebt sich, daſs wirklich *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* gleich *γιγνώσκειν ἑαυτόν* ist; denn (XIV. Axiom): Die einem Menschen anhaftende Eigenschaft macht ihn dieser Eigenschaft gleich; die Schnelligkeit macht ihn schnell, die Schönheit schön (169 E) u. s. w. Daher macht die *γνῶσις ἑαυτῆς* ihn *γιγνώσκων — ἑαυτόν*.

So ist also durch rückläufige Probe als 1. Unterresultat III^cc ermittelt: *γιγνώσκειν ἑαυτόν* = *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* (169 E).

Schluſs:

Jede Eigenschaft macht den Menschen sich (der Eigenschaft) gleich;

Der *γνῶσις ἑαυτῆς* entspricht die Eigenschaft: *γιγνώσκων ἑαυτόν*

Also macht sie den Menschen *γιγνώσκων ἑαυτόν*.

$$\frac{\text{MP : SM}}{\text{SP}} \text{ (A A A).}$$

In wiefern aber ist diese *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* das Wissen von dem, was jemand weiſs und nicht weiſs?

XV. Axiom. Es ist zu unterscheiden zwischen a) Wissenschaften, die sich auf ein äuſseres Objekt beziehen und b) der Wissenschaft an und für sich. »*τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἢ ἐπιστήμη*« (170 A—B).

Da also zu unterscheiden ist zwischen einer *ἐπιστήμη* und *ἐπιστήμη τινος*, so kann *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* nicht heiſsen: die *ἐπιστήμη* davon, was jemand weiſs und nicht weiſs, sondern nur, daſs jemand weiſs oder nicht weiſs, und die Frage b ist damit erledigt und ein 2. Resultat III^cc erzielt: *γιγνώσκειν ἑαυτόν* kann nicht heiſsen, [daſs die *σωφροσύνη*] das Wissen von dem, was jemand weiſs und nicht weiſs, [sei] (170 B—D), sondern nur davon, daſs jemand weiſs oder nicht weiſs.

Schluſs:

Die *ἐπιστήμη* hat kein Objekt,

Die *ἐπιστήμη* dessen, was jemand weiſs und nicht weiſs, hat ein Objekt,

Also kann die letztere nicht für die erste gestellt werden.

$$\frac{PM : SM}{SP} \text{ (E A E).}$$

In Beantwortung der Frage b, welche jetzt aber auf den Nutzen dieser *ἐπιστήμη*, dafs jemand weifs oder nicht weifs, gerichtet ist, ergeben sich nun unmittelbar nachstehende Folgerungen. 2. Unterresultat III[cc]:

α) Mit Hilfe dieser *ἐπιστήμη* könnte das echte Einzelwissen von falschem nicht unterschieden werden (171 B), da sie von dem Objekt desselben nichts weifs.

β) Auch der Arzt würde nichts von der Heilkunde verstehen, da ja die *ἰατρική* eine *ἐπιστήμη* ist (171 A).

γ) Um zu erkennen, ob jemand in einer Einzelwissenschaft bewandert sei oder nicht, müfste er aufser der *ἐπιστήμη* an sich auch die betreffende Einzelwissenschaft kennen (171 B—C).

δ) Der *σώφρων* könnte also nur seinen *ὁμότεχνος* erkennen (171 C).

D. h. da sich auf das Unterresultat *δ* der Nutzen jenes Wissens beschränken würde, würde es nicht hoch anzuschlagen sein.

Nachdem sich aus dem Satze: *ὁ σώφρων οἶδεν ὅτι σωφρονεῖ* plötzlich das *γιγνώσκειν* entwickelt hat, wird dieses im Anfange des Abschnitts durch gewaltsame Bemeisterung der Sprache (wie schon von Hermann hervorgehoben ist) in *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* verwandelt, indem ohne eine Spur von Berechtigung *ἑαυτοῦ* in *ἑαυτῆς* verwandelt wird.

Als Objekt dieser *ἐπιστήμη* wird nun die *ἐπιστήμη* in der Bedeutung »das Gewufste« aufgefafst, im weitern Verlaufe der Untersuchung aber das Subjekt, welches diese Summe des Gewufsten inne hat, beständig verwechselt. 167 A in *ἅ τε οἶδεν* fehlt das Subjekt; im Folgenden aber ist einmal der *ἐπιστήμων* selbst Subjekt (»was man weifs und nicht weifs«), dann wieder das unbestimmte *τίς*. In der Unterscheidung der Wissen-

schaften aber ist zunächst nicht zu verstehen, was die Komparativbegriffe *πλεῖον*, *μεῖζον* und andere Verhältnisbegriffe mit einem transitiven Verbum zu thun haben, während andrerseits die Unterscheidung der Wissenschaften und die Erörterung der Relativbegriffe über die Platonische Lehre hinausgehen. Doch ohne den verworrenen Fufsspuren des beständig taumelnden Wanderers im einzelnen zu folgen, sei es genug, zu zeigen, wohin der mühsame Pfad führt. Durch häufige Unterbrechungen gestehen Kritias und Sokrates selbst ihre Unsicherheit ein und halten es daher fürs beste, die Richtigkeit des Satzes, von dem sie ausgegangen, noch einmal zu prüfen, des Satzes: *γιγνώσκειν ἑαυτόν* ist gleich *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*. Sie finden abermals, dafs es richtig sei:

Der Schlufs heifst:

> Die einem Menschen innewohnende Eigenschaft macht ihn derselben teilhaftig

oder besser:

> Die jedem Begriffe entsprechende Eigenschaft überträgt sich auf den, dem derselbe innewohnt;
> Dem Begriff der *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* entspricht die Eigenschaft: *ἐπιστήμων ἑ α υ τ ό ν*,
> Also ist *ἐπιστήμων* (oder *γιγνώσκων*) *ἑ α υ τ ό ν*, wem die *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* innewohnt.

$$\frac{MP : MS}{SP} \quad (A\,I\,I).$$

Hier wird für den Subjektbegriff *ἐπιστήμων ἐπιστήμην* (od. *γιγνώσκων γνῶσιν*), der sich allein aus *ἐπιστήμη* (od. *γνῶσις*) *ἑαυτῆς* ergeben kann, mit unerhörter Kühnheit *ἐπιστήμων* (od. *γιγνώσκων*) *ἑ α υ τ ό ν* untergeschoben. Auf dieses Taschenspielerstück weifs Sokrates nichts als ein überzeugtes *οὖ τοῦτο ἀμφισβητῶ* zu erwidern. Gegen das Hineintragen von grofsen Begriffen wie »Selbst« oder einer Identität von »Wissen« und »Selbst« aber mufs im Namen Platons Einsprache erhoben werden: es ist keine Spur davon vorhanden. Begriffe von solcher Tragweite wird der wirkliche Platon nicht müde zu erörtern, um wenigstens, so gut er es vermag, klar zu legen, was er sagen will.

Nachdem nun im 2. Resultat III cc die Definition dahin eingeschränkt ist, dafs ἐπιστήμη ἐπιστήμης nur heifsen könne, wissen dafs jemand weifs oder nicht weifs, wird erwiesen, dafs auch sie zu absurden Folgerungen führen würde. Es würde sich zeigen (2. Unterresultat cc), dafs dann überhaupt niemand mehr, z. B. der Arzt, ein Wissen besitze; das sei widersinnig, daher sei auch diese Definition zu verwerfen.

Die Beweisführung selbst aber ist ein Wirrwar von Widersprüchen und Mifshandlungen der Sprache. 2. Unterresultat cc, β wird durch folgenden Schlufs erzielt:

»Die σωφροσύνη ist allein das Wissen,
Die ἰατρική ist ein Wissen,
Also ist die ἰατρική kein Wissen«,

indem die oben (170 A—B) im XV. Axiom vorgenommene Scheidung des Wissens an sich von den Einzelwissenschaften gänzlich ignoriert wird.

Und indem es heifst, der Arzt besitze wohl ein Wissen über das Gesunde und Kranke, wisse aber dieses Wissen nicht, wird der Unterschied zwischen »kennen« und »wissen« übersehen und dem griechischen Sprachgebrauch, das Objekt des Inhalts mit einem Attribut dem Verbum beizugesellen (die sog. figura etymologica), wonach ἐπίστασθαι τὴν ἐπιστήμην τοῦ ὑγιεινοῦ nur heifst ἐπίστασθαι τὸ ὑγιεινόν oder ἔχειν ἐπιστήμην τοῦ ὑγιεινοῦ ins Gesicht geschlagen; ebenso sprachwidrig ist es, von dem transitiven Verbum wissen, welches ohne Objekt keinen Sinn hat, dieses Objekt trennen zu wollen. Von einem tiefern Sinn der ἐπιστήμη ἐπιστήμης nach dem Aristotelischen νόησις νοήσεως hin findet sich keine Spur. Ein grelles Schlaglicht wirft auf diese Sophisterei die Art, wie Platon im Theaetet p. 200 B, als ihm der Begriff ἐπιστήμη ἐπιστήμης aufstöfst, ihn als einen in sich selbst zurücklaufenden logischen Rattenkönig einfach von sich weist. Vgl. Bonitz a. O. S. 247.

Die Möglichkeit einer ἐπιστήμη ἐπιστήμης im Sinne von ἅτε τὶς οἶδεν καὶ μὴ οἶδεν wird noch einmal 175 B mit dürren Worten geläugnet: καίτοι πολλάγε ξυγκεχωρήκαμεν οὐ ξυμβαίνονθ' ἡμῖν

ἐν τῷ λόγῳ. καὶ γὰρ ἐπιστήμην ἐπιστήμης εἶναι ξυνεχωρήσαμεν, οὐκ ἐῶντος τοῦ λόγου οὐδὲ φάσκοντος εἶναι κ. τ. λ. Im Sinne von *ὅτι τις οἶδεν καὶ οὐκ οἶδεν* wird ihre Möglichkeit nicht bestritten, aber umsomehr ihre völlige Nutzlosigkeit betont. S. oben 2. Unterresultat III[cc], worauf noch einmal 175 D die Worte zurückkommen: *ὥστε ὃ ἡμεῖς πάλαι ξυνομολογοῦντες καὶ ξυμπλάττοντες ἐτιθέμεθα σωφροσύνην εἶναι, τοῦτο ἡμῖν πάνυ ὑβριστικῶς ἀνωφελὲς ὂν ἀπέφαινε.* Daher sagt Schönborn a. O. S. 3 mit Recht: »Der Beweis Bonitzens aber, dafs auch in unserm Dialoge Sokrates den Begriff eines Wissens vom Wissen als falsch verworfen habe, ist nicht unbedingt zwingend«.

Übrigens glaube ich, dafs eine Art von *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* im Symposion 211 c vorhanden ist: »*ἕως ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα*«, nachdem vorher gezeigt ist, dafs in dieser Schönheit alles andere Schöne, also auch das Wissen vorhanden sei: der hohe Gedanke eines göttlichen Sichselbstschauens, der freilich mit der Leere der Dialektik im Charmides nichts gemein hat.

In der fortschreitenden Untersuchung wird jetzt erst die oben auf die These III[cc] bezügliche Frage b (nach dem Nutzen des *ἅτε τις οἶδεν καὶ μὴ οἶδεν εἰδέναι*) dahin beantwortet, dafs freilich der Nutzen sehr grofs sein würde (171 D—E), aber 172 A abgewiesen mit den Worten: *Νῦν δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὁρᾷς ὅτι οὐδαμοῦ ἐπιστήμη οὐδεμία τοιαύτη οὖσα πέφανται.*

Darauf wird 172 B gefragt, ob aber nicht das im 2. Resultat III[cc] gefundene Wissen des abstrakten Wissens (*ὅτι οἶδεν καὶ οὐκ οἶδεν*) den Nutzen habe, dafs man vermöge desselben leichter lerne.

Das aber wird auf folgende Weise verneint (173—175). Wir würden vermöge dieser *ἐπιστήμη* wissend handeln; Dieses wissentliche Handeln aber würde uns nichts nützen; denn die Kenntnis des Einzelnen würde uns fehlen.

»Glücklich aber macht nur (XVI. Axiom) (174 B) die Wissenschaft über das Gute und Böse«.

So wird 174 C die

These III[ccc] (des Kritias) formuliert: Die *σωφρ.* ist die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* in dem Sinne *ἐπιστήμη τοῦ κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ.*

Diese These wird dann (174 D) durch folgende Beweisführung widerlegt:

Die *ἐπιστήμη τοῦ αγαθοῦ καὶ κακοῦ* ist eine Einzelwissenschaft (174 C) und nützlich

Die *σωφροσύνη* aber ist das Wissen »*ἐπιστήμης μόνον καὶ ἀνεπιστημοσύνης*« und unnütz (174 E) [Resultat III[cc]].

Also ist die *σωφροσύνη* nicht die *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* (Resultat III[ccc]).

In den Schlufskapiteln endlich wird noch einmal die ganze These III verworfen und 175 B in deutlichen Sätzen gesagt:

1. Die *σωφροσύνη* ist nicht die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*; denn

a) Sie ist nicht das Wissen dessen, *ἅτε τις οἶδε καὶ μὴ οἶδεν*; dieser Satz war von vornherein widersinnig, denn was einer nicht weifs, kann eben niemand wissen;

b) (175 D—176). Was wir aber als *σωφροσύνη* gefunden haben (nämlich

2. Resultat III[cc], es sei das Wissen *ὅτι οἶδεν καὶ οὐκ οἶδεν*), zeigte sich als ganz unnütz; die Besonnenheit aber ist ein grofses Gut: Also ist auch dieses Resultat zu verwerfen.

3. Resultat III[cc].

In diesem Teile ist das abermalige Zurückkommen auf jenes Allwissenheitswissen (*ἅτε τις οἶδεν καὶ μὴ οἶδεν*) sehr auffallend; die Zurückweisung der These III[ccc] durch den Nachweis, dafs sie unrichtig sei, da ja das 2. Resultat III[cc] bereits das Richtige ergeben habe (welches aber seinerseits 175 D ebenfalls verworfen wird), freilich aufserordentlich wohlfeil. Merkwürdig ist auch die grofse Selbsterkenntnis, mit der Sokrates und Kritias das Fruchtlose ihres Bemühens eingestehen.

III. Zusammenfassung des philosophischen Inhalts.

A. Problem.

Τί ἐστιν καὶ ὁποῖον ἡ σωφροσύνη[1];

B. Axiome.

1. a) Die Gesundheit der Seele wirkt auf die des Leibes zurück; durch den Zauber schöner Reden aber mufs jene behandelt werden, um in ihr die *σωφροσύνη* zu erzeugen. (S. 13.)

b) Glücklich ist zu preisen, wer die *σωφροσύνη* besitzt. (S. 13).

2. a) Die Parusie der *σωφροσύνη* hat die *αἴσθησις* derselben zufolge.

b) Diese *αἴσθεσις* ermöglicht für den, dem die *σωφροσύνη* innewohnt, ein *δοξάζειν* über das Wesen derselben.

c) Aus (der Beschaffenheit) dieser *δόξα* ist es möglich, eine Vermutung zu schöpfen (*τοπάζειν*), ob der, welcher sie ausspricht, die *σωφροσύνη* besitzt oder nicht. (S. 13.)

3. *ἡ σωφροσύνη τῶν καλῶν.* (S. 17.)

4. *ἡ σωφροσύνη ἀγαθόν.* (S. 21.)

5. Wer sich nicht um die Angelegenheiten anderer bekümmert, sondern das thut, was er für sich zu thun hat, ist *σώφρων.* (S. 22).

6. Es giebt Demiurgen, welche *σώφρονες* sind. (S. 25.)

---

[1]) Andere Fragen, wie z. B. »Was heifst *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* oder *ἐπιστήμη ἐπιστήμης?*« können nicht als eigentliche Probleme des Dialogs betrachtet werden, da diese Begriffe nur in Beantwortung jenes ersten Problems auftauchen und dabei natürlich der Erklärung bedürfen.

7. Diejenigen, welche *σώφρονες* sind, wissen, dafs sie es sind. (S. 26.)

8. Der *τὰ δέοντα* Thuende ist *σώφρων*. (S. 26.)

9. Es giebt zwei Arten von Wissenschaften: die einen, welche sich auf das Nützliche erstrecken wie die Heilkunde, die Baukunst; die andern, welche diesen unmittelbaren Nutzen nicht haben, wie die Heilkunde, die Statik. (S. 27.)

10. Allen Menschen ist im allgemeinen die Fähigkeit verliehen, das Wesen eines jeden Dinges zu erkennen. (S. 28.)

11. Jede *αἴσθησις* ist auf ein Objekt aufser sich gerichtet. (S. 28.)

12. Die Begriffe *μείζων*, *πλεῖον*, *διπλάσιον* können zwar mit *τινός* verbunden werden, sich aber nicht auf sich selbst zurückbeziehen. (S. 28.)

13. Die *σωφροσύνη* ist *ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν*. (S. 28.)

14. Die einem Menschen anhaftende Eigenschaft macht ihn dieser Eigenschaft gleich; die Schnelligkeit z. B. macht ihn schnell, die Schönheit schön. (S. 29.)

15. Es ist zu unterscheiden zwischen Wissenschaften, die sich auf ein äufseres Objekt beziehen (Einzelwissenschaften) und der Wissenschaft an und für sich. (S. 29.)

16. Glücklich macht nur die Wissenschaft über das Gute und Böse. (S. 33.)

C. Resultate.

1. Die Sophrosyne besteht nicht in ruhigem Handeln. (S. 18.)

2. Die Sophrosyne besteht nicht in Verschämtheit. (S. 21.)

3. Die Sophrosyne besteht nicht in dem *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* und zwar:

3[a] Die Sophrosyne besteht nicht darin, dafs man seine eigenen Sachen macht. (S. 23.)

3[b] Die Begriffe Sophrosyne und nützliches Handeln decken sich nicht. (S. 26.)

3[c] Die Sophrosyne besteht nicht in dem γιγνώσκειν ἑαυτόν; denn

3[cc] I. Ob es eine ἐπιστήμη ἐπιστήμης im Sinne von ἅτε τις οἶδεν καὶ μὴ οἶδεν giebt, ist zweifelhaft. (S. 28.)

1. Unterresultat 3[cc] γιγνώσκειν ἑαυτόν ist nämlich gleich ἐπιστήμη ἐπιστήμης. (S. 29.)

II. Die σωφροσύνη könnte nur eine ἐπιστήμη ἐπιστήμης im Sinne von ὅτι τις οἶδεν καὶ οὐκ οἶδεν sein.

2. Unterresultat 3[cc] Eine solche ἐπιστήμη ἐπιστήμης aber wäre fast ohne allen Nutzen (S. 30), denn

α) Mit Hilfe dieser ἐπιστήμη könnte das echte Einzelwissen vom falschen nicht unterschieden werden, weilsie von dem Objekt desselben nichts weifs.

β) Auch der Arzt würde nichts von der Heilkunde verstehen, da ja die ἰατρικὴ eine ἐπιστήμη ist.

γ) Um zu erkennen, ob jemand in einer Einzelwissenschaft bewandert sei oder nicht, müfste er aufser der ἐπιστήμη an sich auch die betreffende Einzelwissenschaft kennen.

δ) Der σώφρων könnte also nur seinen ὁμότεχνος mit Hilfe derselben erkennen, d. h. der Nutzen jenes Wissens wäre ganz gering.

3[ccc] Die Sophrosyne ist nicht die Wissenschaft vom Guten und Bösen.

3[cc] III. Die Sophrosyne besteht in keinem Falle in der ἐπιστήμη ἐπιστήμης. (S. 34.)

D. Schlufsformen.

1. $\frac{MP : SM}{SP}$ A A A (S. 29).

2. $\frac{PM : SM}{SP}$ in der Form A O O (S 18, 21 und 26), A E E (S. 23), E A E (S. 30).

3. $\frac{MP : MS}{SP}$ I A I (S. 25), A I I (S. 31).

IV. Das Endergebnis dieser Untersuchung und die abweichenden Auffassungen.

Aus den bisherigen Ausführungen ergiebt sich:

1. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs die Resultate und einige der Axiome dieses Dialoges von der Anschauung Platons erheblich abweichen.

2. Fast jeder der Schlüsse enthält grobe logische Fehler und Sprachverdrehungen, welche mit Platonischer Folgerichtigkeit nicht vereinbar sind.

3. Sowohl die Art der Untersuchung und die Verwertung der gewonnenen Resultate als auch der sprachliche Ausdruck leiden an einer mit Platonischer Klarheit nicht vergleichbaren Verworrenheit und Unbestimmtheit. Daher ist die Methode der Untersuchung durchaus unplatonisch; von *συναγωγή* und *διαίρεσις* (vgl. Saueressig, Über die Difinitionslehre Plato's, Progr. v. Oberehnheim 1884) ist keine Spur vorhanden. Platon würde z. B. die Antwort *κοσμίως πάντα πράττειν* nicht durch eine verunglückte Schlufsfolgerung widerlegt, sondern darauf hingewiesen haben, dafs es sich nicht um ein zufälliges Attribut, sondern um ein wesentliches Merkmal handele. Hier aber kann Sokrates, der bei Platon keine Mühe scheut, den Sinn der Fragen und Antworten zu erklären, es kaum abwarten, seine Trugschlüsse anzubringen.

4. Es ist nicht möglich, aus dem Sinne Platons heraus dem Dialog auch nur eine Spur vernünftiger Absicht beizulegen.

5. Die wahre Ansicht des Verfassers des Dialogs über die Sophrosyne läfst sich auf folgende Weise ermitteln:

Glücklich ist zu preisen, wer die Sophrosyne besitzt (Axiom 1 b);

Glücklich aber macht nur die Wissenschaft über das Gute und Böse (Axiom 16);

Also ist mit der Sophrosyne die Wissenschaft über das Gute und Böse verbunden: Und da die üblichen Erklärungen der Sophrosyne verworfen werden, so ergiebt sich, dafs die Sophrosyne nicht nur das Wissen über das Gute und Böse in sich birgt, sondern dafs sie in demselben besteht. Dieser Auffassung steht das Resultat III^{ccc} nicht entgegen; denn dasselbe ist ohne weiteres aus der Voraussetzung der Richtigkeit des 2. Resultats III^{cc} (dafs die *σωφροσύνη ἐπιστήμη ἐπιστήμης* sei) gefolgert. Im 3. Resultat III^{cc} aber wird diese Voraussetzung und damit das Resultat III^{ccc} als falsch verworfen. In Verbindung mit Axiom 5 ergiebt sich ferner, dafs mit diesem Begriff der *σωφροσύνη* das *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* zusammenfällt. (Vgl. Sympos. 205 E.)

6. In Übereinstimmung mit dem Endergebnis dieser Untersuchung haben Ast, Socher, Suckow, Schaarschmidt die Urheberschaft Platons geleugnet, Überweg dieselbe für zweifelhaft und Zeller die Schrift für unbedeutend erklärt. Die Ansichten Tennemanns, Stallbaums, Schwalbes, Susemihls, Grotes, nach welchen die Bedeutung der Schrift wegen der in ihr niedergelegten Dialektik im allgemeinen didaktisch und propädeutisch ist, sind durch den Nachweis der logischen Mängel widerlegt. Ebenso haben sich die Auffassung Munks und Brandis', wonach das Wissen des Wissens als wichtigstes Problem von dem Verfasser hervorgehoben wird, — das Dafürhalten Bonitzens, der die Aufstellung wichtiger Aufgaben wie die Abgrenzung des Wissens vom Meinen für die Aufgabe des Dialogs hält, — sowie die verschiedenen Definitionen der Sophrosyne, welche Schleiermacher, C. Fr. Hermann, Stein-

hart, Th. Becker in dem Gespräche gefunden haben[1]), oder der politische Zweck, den Schönborn ihm beimifst, als mit dem Inhalt der Schrift nicht vereinbar erwiesen. Teichmüller und Ohse aber halten eine andere Erklärung als die, dafs sie eine Beantwortung der Memorabilien sei, für unmöglich und unterstützen dadurch die Athetese; auch der von Ohse S. 26 geführte Nachweis der zahlreichen Anklänge an Aristoteles ist nur geeignet, den späteren Ursprung des Dialogs zu erhärten. Endlich verlor auch Spielmanns Meinung den Boden, es sei Zweck des Dialogs, »das Wissen als das eigenste Wesen der allgemeinen Tugend hauptsächlich nach seiner formalen Seite näher zu untersuchen.«

---

[1]) Wenn Pawlitschek »die Sophros. in Plat. Charm.« Progr. von Czernowitz 1883, S. 28 nachweist, der Dialog stelle die *σωφρ.* »als Urquell aller Tugenden . . ., als die gesunde und wohlgefällige Beschaffenheit der menschlichen Seele, als Seelenschönheit hin,« so ist das also gemäfs Axiom 1 u. 3 richtig, aber zu unbestimmt und nicht Platonisch. E. Wolff's (»Charmides« Progr. von Hildesheim 1875) Analyse habe ich erst nach Beendigung m. Arb. kennen gelernt. Dieselbe giebt ohne Kritik und sehr weitschweifig den Inhalt des Dial. an und ist daher, soweit sie mit Vorstehendem übereinstimmt, geeignet, die Richtigkeit der Inhaltsangabe zu erhärten. Das Resultat des Gesprächs sucht sie nicht zu ermitteln.

V. Über die Entstehung des Dialogs.

Es seien noch folgende Eigenschaften des »Charmides« hervorgehoben, als geeignet, zu verraten, wo ungefähr die wahre Spur der Entstehung des Dialogs zu suchen ist.

1. Der Dialog ist aller Originalität bar; fast jeder einzelne Gedanke der dramatischen Einkleidung erweist sich als Raub Platons und der Memorabilien[1]). Die humorvolle Scene Sympos. 213 B, wo der trunkene Alcibiades, als er den sittenstrengen Sokrates neben sich sieht, erschrocken aufspringt, dann aber ihm scherzend zuruft: *καὶ τί αὖ ἐνταῦθα κατεκλίνης, καὶ οὐ παρὰ Ἀριστοφάνει οὐδὲ εἴ τις ἄλλος γελοῖος ἔστι τε καὶ βούλεται, ἀλλὰ διεμηχανήσω ὅπως παρὰ τῷ καλλίστῳ τῶν ἔνδον κατακείσει;*, um bald darauf in seiner Lobrede (216 E) zu schildern, wie alle Verführungsversuche an der besonnenen Seele des Weisen scheitern und von ihm zu rühmen: *ἡγεῖται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια*, — diese Scene ändert der Verfasser des »Charmides« für seine Einleitung sinngemäfs um. Sokrates aber tritt zugleich ähnlich wie Protagoras (Prot. 357 E) als Seelenarzt Charmides gegenüber.

Vgl. ferner das gegenseitige Anstofsen Charm. 162 c mit Phaedon 84 D und Prot. 339 E, das ansteckende Gähnen Charm. 169 c mit Gorg. 486 B und 527 A, die Charm. 173 c erwähnten Beispiele *ἀμπεχόνη καὶ ὑπόδεσις* mit Rep. IV, 425 b und Xen. Mem. 1, 3, 5, das Beispiel des Brettspiels Charm. 174 B mit Gorg. 450 D, den Ausdruck *πάλαι με περιέλκεις κύκλῳ* Charm. 174 B mit Gorg. 507 c und Phaedon 72 B, die Wendung *μεγάλου ἀνδρός ἐστιν* Charm. 169 A mit Sympos. 187 D.

---

[1]) Anklänge an letztere s. bei Teichmüller a. O.

2. Von der pythagoreisierenden Richtung der älteren Akademie beeinflufst, scheint es der Verfasser des Dialogs zu lieben, an mystische Züge aus der Volksreligion anzuknüpfen und so seine Lehre zu vermitteln. Daher sagen ihm besonders die *ἐπῳδαί* in Platons Phaedon zu, jene *καλοὶ λόγοι*, durch welche Sokrates die in der Seele schlummernden Ideen zur Erkenntnis hinaufläutert. Diese sucht er auf den thracischen Wunderthäter Zamolxis, Pythagoras' früheren Sklaven, dessen Geschichte ihm aus dem Leben des Weisen von Samos geläufig ist, zurückzuführen. Um aber den Sokrates nach Thracien zu führen, bietet sich die Schlacht bei Potidäa, der er ja beigewohnt hat.

3. Die nachstehenden Anschauungen des Verfassers des »Charmides« lassen vermuten, dafs er der Stoa nicht fern gestanden hat:

Die Sophrosyne besteht in der Gesundheit der Seele (Plut. virt. mor. 2: *Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγείαν ὠνόμαζε.* Vgl. Zeller a. O. S. 238, Anm. 2); die Sophrosyne ist die Wissenschaft vom Guten und Bösen (Galen, Hipp. et Plat. V, 5 Schl. S. 468: *κάλλιον οὖν Ἀρίστων ὁ Χῖος, οὔτε πολλὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς τῆς ψυχῆς ἀποφηνάμενος ἀλλὰ μίαν, ἣν ἐπιστήμην ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν εἶναί φησιν.* Ebd. VII, 2 Anf. S. 595: *νομίσας γοῦν ὁ Ἀρίστων, μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν, ᾗ λογιζόμεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν, ἐπιστήμην ἐγαθῶν καὶ κακῶν. ὅταν μὲν οὖν αἱρεῖσθαί τε δέῃ τἀγαθὰ καὶ φεύγειν τὰ κακά, τὴν ἐπιστήμην τήνδε καλεῖ σωφροσύνην.* Vgl. Zeller a. O. S. 240, Anm. 5. Überweg, Grundrifs, Berlin 1886 I[7], S. 262). Die Quelle allen Wissens ist die Wahrnehmung; die Tugend ist wahrnehmbar (S. ob. S. 16, Zeller a. O. S. 73. 76—77. L. Stein, Erkenntnistheorie der Stoa, Berlin 1888, S. 139); Halte tapfere Einschau in Dich selbst (Zeller S. 80, Stein S. 172). Der Ausdruck *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* wird bei Xenophon und Platon auf Sokrates zurückgeführt, findet sich bei Aristophanes, Lysias und Isaeus (vgl. Frohberger, ausgew. Red. des Lys., bearb. von Gebauer, Leipzig 1880, Eratosth.

S. 37, wo es mit *κόσμιον ἑαυτὸν παρέχειν* verbunden ist), ist aber besonders bei den Stoikern beliebt (vgl. Zeller S. 209, 213. 240, Steinhart a. O. I. S. 334, Cic. de off. I, 34). Die Ausdrücke *σοφοί* und *ἠλίθιοι* (Zeller S. 248), *τέλος*, *λόγος*, *ὀρθότης*, die Sprichwörter *γνῶθι σεαυτὸν*, *μηδὲν ἄγαν*, *ἐγγύη πάρα δ' ἄτη* sind bei den Stoikern häufig (vgl. Haake, Gesellschaftslehre der Stoiker, Progr. von Treptow a. R. 1887 S. 20—21).

Auch das Citieren von Homer und Hesiod erinnert an Zenons Schule, ebenso wie die lascivere Darstellung der Knabenliebe mehr zur Stoa und zum Kynosarges als zur Akademie pafst.

4. Endlich finden sich bei Sextus Empir. und Plutarch Stellen, die merkwürdige Anklänge an den »Charmides« enthalten, zum Teil aber jeden Gedanken an Platon völlig ausschliefsen. Da ich jedoch bestimmte Schlüsse daraus noch nicht zu ziehen wage, sei es genug, sie anzuführen. Besonders auffällig ist die Begriffsbildung einer *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* in Verbindung mit der *ἐπιστήμη τῶν κακῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ οὐδετέρων* (*κ. οὐδ.* Zusatz bei Chrysipp u. a.). Sext. Emp. adv. Math. XI, 184 ff.: *Εἴπερ τε ἡ περὶ τὸν βίον ἐπιστήμη, τουτέστιν ἡ φρόνησις, θεωρητικὴ τῶν τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων ἐστίν, ἤτοι ἑτέρα καθέστηκε τῶν ἀγαθῶν ὧν λέγεται ἐπιστήμη τυγχάνειν, ἢ αὐτή ἐστι τὸ ἀγαθόν, καθὸ καὶ ὁριζόμενοί τινες ἐξ αὐτῶν φασιν »ἀγαθόν ἐστιν ἀρετὴ ἢ τὸ μετέχον ἀρετῆς«. καὶ εἰ μὲν ἑτέρα ἐστὶ παρὰ τἀγαθὰ ὧν λέγεται ἐπιστήμη, οὐδ' ὅλως ἔσται ἐπιστήμη· πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη ὑπαρκτῶν τινων ἐστι γνῶσις, τὰ δὲ ἀγαθὰ καὶ κακὰ πρότερον ἐδείξαμεν ἀνύπαρκτα, ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμη τις ἔσται ἀγαθῶν καὶ κακῶν. εἰ δ' αὐτή ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἀξιοῦται τῶν ἀγαθῶν εἶναι ἐπιστήμη, ἑαυτῆς ἔσται ἐπιστήμη· ὃ πάλιν ἄτοπον. τὰ γὰρ ὧν ἔστιν ἐπιστήμη, ταῦτα προεπινοεῖται τῆς ἐπιστήμης. οἷον ἰατρικὴ λέγεται ἐπιστήμη ὑγιεινῶν καὶ νοσερῶν καὶ οὐδετέρων. ἀλλὰ προϋφέστηκε τῆς ἰατρικῆς καὶ προηγεῖται τὰ ὑγιεινὰ καὶ νοσερά. πάλιν τε ἡ μουσικὴ ἐμμελῶν ἐστι καὶ ἐκμελῶν ἐνρύθμων τε καὶ ἐκρύθμων ἐπιστήμη. ἀλλ' οὐ πρὶν*

τούτων ἔστιν ἡ μουσική. καὶ αὐτοὶ δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἔφασαν ἐπιστήμην ἀληθῶν τε καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων. οὐκοῦν προϋφέστηκε τῆς διαλεκτικῆς τἀληθῆ καὶ ψευδῆ καὶ οὐδέτερα. εἰ δὴ ἑαυτῆς ἐστιν ἐπιστήμη ἡ φρόνησις, ὀφείλει προϋφεστάναι ἑαυτῆς. οὐδὲν δὲ δύναται ἑαυτοῦ προϋφεστηκέναι. οὐδὲ ταύτη τοίνυν ῥητέον εἶναί τινα περὶ τὸν βίον ἐπιστήμην. Die dieser Stelle vorhergehende Ausführung bezweckt aber die Widerlegung des Chrysipp, wie aus einer Vergleichung mit Diog. Laert. VII, 54 hervorgeht.

Vielleicht empfängt sie noch mehr Licht durch den nicht minder auffallenden Abschnitt Plut. de commun. notit. XXVII (Didot 1841 S. 1311): [*Ἐπειδὴ δὲ*] *ἐνταῦθα λόγου γεγόναμεν, παν*[*τὸς*] *φαίης μᾶλλον εἶναι παρὰ τὴν ἔννοιαν* (*ἢ*) *τὸ μὴ λαβόντας ἔννοιαν ἀγαθοῦ μηδὲ σχόντας, ἐφίεσθαι τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διώκειν.* (2) *Ὁρᾷς γὰρ ὅτι καὶ Χρύσιππος εἰς ταύτην* (*μᾶλλον*) *συνελαύνει τὸν Ἀρίστωνα τὴν ἀπορίαν, ὡς τῶν πραγμάτων τὴν πρὸς τὸ μήτ' ἀγαθὸν μήτε κακὸν ἀδιαφορίαν ἐπινοῆσαι, τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ μὴ προεπινοηθέντων. οὕτω γὰρ αὐτῆς φανεῖσθαι τὴν ἀδιαφορίαν προϋφισταμένην, εἰ νόησιν μὲν αὐτῆς οὐκ ἔστι λαβεῖν, *μὴ πρότερον τοῦ ἀγαθοῦ νοηθέντος, ἄλλο δ' οὐδὲν ἀλλ' αὐτὴ μόνον τὸ ἀγαθόν ἐστιν.* (3) *Ἴθι δὲ καὶ σκόπει τὴν ἐκ τῆς Στοᾶς ταύτην ἀρνουμένην ἀδιαφορίαν, καλουμένην δὲ ὁμολογίαν, ὅπως δὴ καὶ ὁπόθεν παρέσχεν αὐτὴν ἀγαθὸν νοηθῆναι.* (4) *Εἰ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ χωρὶς οὐκ ἔστι νοῆσαι τὴν πρὸς τὸ μὴ ἀγαθὸν ἀδιαφορίαν, ἔτι μᾶλλον ἡ τῶν ἀγαθῶν φρόνησις ἐπίνοιαν αὐτῆς οὐ δίδωσι τοῖς ἀγαθὸν μὴ προεννοήσασιν.* (5) *Ἀλλ' ὥσπερ ὑγιεινῶν καὶ νοσερῶν τέχνης οὐ γίνεται νόησις, οἷς μὴ πρότερον αὐτῶν ἐκείνων γέγονεν, οὕτως ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐπιστήμης οὐκ ἔστιν ἔννοιαν λαβεῖν μὴ τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ προεννοήσαντας*[1]).

Vgl. Plut. de adul. et am. I (Ende): *ἀντιτάττεται γὰρ* (sc. *ὁ κόλαξ*) *ἀεὶ πρὸς τὸ γνῶθι σαυτόν, ἀπάτην ἑκάστῳ πρὸς*

---

[1]) Ohse a. O. S. 26 führt also mit Unrecht gegen Schaarschmidt an, daſs der Ausdruck *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* sich nach Aristoteles bei keinem Autor finde.

ἑαυτὸν ἐμποιῶν, καὶ ἄγνοιαν ἑαυτοῦ καὶ τῶν περὶ αὐτὸν ἀγαθῶν καὶ κακῶν, τὰ μὲν ἐλλιπῆ καὶ ἀτελῆ, τὰ δ' ὅλως ἀνεπανόρθωτα ποιῶν.

Endlich sei noch einiger Stellen Erwähnung gethan, die auffallend an die 2. These erinnern und geeignet sind, den Doppelsinn der *αἰδώς* zu erläutern.

Plut. de virt. mor. 8 (Ende): *Ὁ δ' εἰπών· Αἰδώς τε· δισσαί δ' εἰσιν, ἡ μὲν οὐ κακή, ἡ δ' ἄχθος οἴκων·*

*ἄρ' οὐ δῆλός ἐστι συνησθημένος ἐν ἑαυτῷ τοῦτο τὸ πάθος πολλάκις *παρὰ τὸν λόγον ὄκνοις καὶ μελλήσεσι καιροὺς καὶ πράγματα λυμαινόμενον*; de cohib. ira XI: *Οὐ γάρ, ὡς ὁ ποιητὴς εἶπεν,*

Ἵνα γὰρ δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς· ἀλλὰ τοὐναντίον αἰδουμένοις ὁ σωφρονίζων ἐγγίνεται φόβος.

de vit. pud. 2 (Ende): *Ὅθεν εὐθὺς οἱ Στωϊκοὶ καὶ τῷ ῥήματι τὸ αἰσχύνεσθαι καὶ δυσωπεῖσθαι τοῦ αἰδεῖσθαι διέστησαν, ἵνα μηδὲ τὴν ὁμωνυμίαν τῷ πάθει πρόφασιν τοῦ βλάπτειν ἀπολίπωσιν. Ἀλλ' ἡμῖν χρῆσθαι τοῖς ὀνόμασιν ἀσυκοφαντήτως δότωσαν, μᾶλλον δὲ Ὁμηρικῶς. Καὶ γὰρ ἐκεῖνος εἶπεν·*

Αἰδὼς, ἥτ' ἄνδρας μέγα σίνεται, ἠδ' ὀνίνησι· καὶ οὐ κακῶς τὸ βλάπτον αὐτῆς πρότερον εἶπε. Γίνεται γὰρ ὠφέλιμος ὑπὸ τοῦ λόγου τὸ πλεονάζον ἀφελόντος, καὶ τὸ μέτριον ἀπολιπόντος.

5. Dafs dem Verfasser des »Charmides« auch Aristoteles nicht unbekannt war, hat Ohse a. O. zur Genüge bewiesen.

VI. Nachtrag.

Nach Abschlufs vorstehender Ausführungen sind mir einige Stellen begegnet, welche mich veranlassen, meine Ansicht über den Dialog bestimmter auszusprechen.

1. Sext. Empir. adv. Math. XI, 22 ff. enthält, wie ich glaube, den Schlüssel zum Verständnis des Charmides.

XI, 22: *οἱ μὲν οὖν στωικοὶ τῶν κοινῶν ὡς εἰπεῖν ἐννοιῶν ἐχόμενοι ὁρίζονται τἀγαθὸν τρόπῳ τῷδε »ἀγαθόν ἐστιν ὠφέλεια ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας«, ὠφέλειαν μὲν λέγοντες τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σπουδαίαν πρᾶξιν.*

ibid. 25: *λέγεται γὰρ ἀγαθόν, φασί* (sc. *οἱ στωικοί*), *καθ' ἕνα μὲν τρόπον τὸ ὑφ' οὗ ἢ ἀφ' οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι, ὃ δὴ ἀρχικώτατον ὑπῆρχε καὶ ἀρετή.*

ibid. 31: *πλὴν τὸ μὲν γένος τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ἀποδόσεώς ἐστι τοιοῦτον· εἰώθασι δ' ἔνιοι, τριχῶς λεγομένου τἀγαθοῦ, πρὸς τὸν τοῦ πρώτου σημαινομένου ὅρον εὐθὺς ἐπιζητεῖν, καθὸ λέγει »τὸ ἀγαθόν ἐστι τὸ ὑφ' οὗ ἢ ἀφ' οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι«, ὡς εἰ ταῖς ἀληθείαις ἀγαθόν ἐστι τὸ ἀφ' οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι, μόνην ῥητέον τὴν γενικὴν ἀρετὴν ἀγαθὸν ὑπάρχειν (ἀπὸ μόνης γὰρ ταύτης συμβαίνει τὸ ὠφελεῖσθαι), ἐκπίπτειν δὲ τοῦ ὅρου ἑκάστην τῶν εἰδικῶν, οἷον τὴν φρόνησιν καὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὰς λοιπάς. ἀπ' οὐδεμιᾶς γὰρ αὐτῶν συμβαίνει τὸ αὐτὸ τοῦτο ὠφελεῖν, ἀλλ' ἀπὸ μὴν τῆς φρονήσεως τὸ φρονεῖν καὶ οὐ κοινότερον τὸ ὠφελεῖν (εἰ γάρ αὐτὸ τοῦτο συμβαίνοι, τὸ ὠφελεῖν, οὐκ ἔσται ὡρισμένως φρόνησις, γενικὴ δ' ἀρετή) καὶ ἀπὸ τῆς σωφροσύνης τὸ κατ' αὐτὴν κατηγόρημα, σωφρονεῖν, οὐ τὸ κοινόν, ὠφελεῖν, καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν τὸ ἀνάλογον.*

2. Fassen wir ferner das 2. Axiom: *ἡ παροῦσα σωφροσύνη αἴσθησιν παρέχει* in Verbindung mit dem 7. Axiom (der

σώφρων weifs, dafs er es ist) und gleichbedeutend mit der *φρονίμη αἴσθησις* des Zenon [?] (Stob. ecl. eth. II, 94) oder der *συνείδησις* des Chrysipp (Zeller a. O. S. 209)[1]) — und beachten, dafs Stellen wie Plut. de Stoic. rep. XX: *τούτων* (sc. *περὶ βίων*) *ἐν τῷ τετάρτῳ λέγει* (sc. *ὁ Χρύσιππος*), *τὸν σοφὸν ἀπράγμονά τε εἶναι καὶ ἰδιοπράγμονα καὶ τὰ αὑτοῦ πράττειν* keinen Zweifel an der Bedeutung des *τὰ ἑαυτοῦ πρ.* übrig lassen — erwägen ferner, dafs bei der Verworrenheit der Beweisführung die Axiome allein beweisend sind und weder mit Plato noch mit den späteren Skeptikern vereinbar — vergleichen endlich Charm. 174 D: *οὐχ αὕτη δέ γε* (sc. *ἐπιστ. κακ. κ. ἀγαθ.*), *ὡς ἔοικεν, ἐστὶν ἡ σωφροσύνη, ἀλλ' ἧς ἔργον ἐστὶ τὸ ὠφελεῖν ἡμᾶς* ff. mit vorstehender Sextusstelle: so ergiebt sich folgende Erklärung des Dialogs.

Die *σωφρ.* hat die Merkmale der *ἀρετὴ γενική*, der *ἐπιστήμη κακοῦ καί αγαθοῦ*, der Lebenskunst der Stoiker, nämlich 1. die *συνείδησις*, 2. das *ἀφ' οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι.* Daher ist dieselbe als Einzeltugend nicht zu erklären; denn a) die gewöhnlichen Erklärungen (*κόσμος τις* und *αἰδώς*) sind leicht zu widerlegen, ebenso b) die Erklärungen der *σωφρ.* als *τὰ ἑαυτοῦ πρ.*, sobald man es nur in der nüchternen Auffassung »nützlich handeln« versteht, so dafs die *συνείδησις* ihm nicht zukäme, — als *γιγν. ἑαυτὸν* im Sinne von *ἐπιστ. ἐπιστ.*; denn diesem Begriffe fehlt das Prädikat des Nützlichen — als *ἐπιστ. ἀγ. καὶ κακοῦ*, sobald man *σωφρ.* als Einzeltugend oder in dem zuletzt erwähnten Sinne fafst, so dafs das Nützliche ihr abzusprechen wäre. So hat sich indirekt ergeben, das Sophrosyne nur als *ἀρ. γενικὴ* (*καλὸν, ὑγίεια*), als *τὰ ἑαυτοῦ πρ.* im höheren philosophischen Sinne, als *ἐπιστήμη ἀγ. κ. κακ.* zu

---

[1]) Vgl. Stein a. O. S. 153. Dafs Plato eine ähnliche Auffassung nie gehabt hat, geht hervor aus Aristot. Met. I, 6: *Ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος* (sc. *Πλάτων*) *πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αισθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.* Vgl. Schuster, Heraclit. v. Eph., Leipzig 1872, S. 31. Vgl. aufserdem Peipers, die Erkenntnistheorie Platons u. s. w., Leipzig 1874.

verstehen ist, wie die Axiome 1, 3, 4, 5, 8, 13, 16 beweisen. Daher sagt der Dialog zum Schlufs: Zerbrich Dir nicht den Kopf, die *σωφρ.* als Einzeltugend zu definieren, sondern zeige dadurch, dafs Du Dich mit der Philosophie beschäftigst; dafs Du sie besitzest. — Platos Beweise aber für die Einheit aller Tugenden lassen daneben die Bedeutungen und Begriffe der Einzeltugenden unangetastet bestehen. —

Vielleicht ist »Charm.« um die Zeit der älteren Stoa entstanden, als Xenocrates seine Schrift »*περὶ σωφρ.*« schrieb und, wie Diog. erzählt, in der Akademie über die *σωφρ.* lehrte[1]). Vgl. über Ariston S. 42.

Endlich bleibe nicht unerwähnt, dafs es selbst bei Platonischem Inhalte nicht anginge, die mafslose dialektische Verworrenheit dieses Dialogs durch einzelne Sophismen des Protag. u. a. zu rechtfertigen. Der Beweis dafür bleibt den folgenden Heften vorbehalten.

---

1) Plutarch und Sextus würden dann in den S. 43 ff. angeführten Stellen ihre dialektischen Beweismittel aus derselben Quelle wie der Verf. des »Charm.« geschöpft haben.

Druck von C. Feicht, Berlin, Adlerstrafse 5.

